OPERE FILOSOFICHE

DI MONSIGNOR

DE LA MOTHE-FENELON

ARCIVESCOVO DUCA DI CAMBRAY

Tradotte dal Francese nel Toscano idioma

DALL' AVVOCATO

ANDREA BARBÈRI

ACCADEMICO DI RELIGIONE CATTOLICA

DEDICATE DAL TRADUTTORE

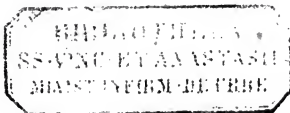
ALLA SANTITA' DI NOSTRO SIGNORE

PAPA PIO VII.

ROMA

DA' TORCHJ DEL SALVIUCCI

1822

Con approvazione.

PRIMA PARTE.

Dimostrazione dell' Esistenza di Dio
tratta dall' arte della natura.

SECONDA PARTE.

Dimostrazione dell' Esistenza di Dio tratta da prove
puramente intellettuali, e dall' idea
dell' infinito medesimo.

Prope Deus est, tecum est, intus est.
Ita dico Lucili sacer intra nos spiritus sedet.

Senec. Ad Lucilium.

PIO. VII. P. M.

In Roma da G°. Antonelli in. Piazza di Sciarra N°. 233.

BEATISSIMO PADRE.

Nel rileggere per mia istruzione, e diporto le opere filosofiche del sig. Francesco Salignac, De la Motte-Fenelon Arcivescovo di Cambray, riconobbi in esse tanta

copia di sode dottrine, di cognizioni della natura congiunte a così semplice eleganza, che pensai di quanta utilità esser potesse la lettura di questi trattati, se vestiti dell' Italiana favella fossero a portata anche fra noi della intelligenza comune. Fù allora, che vennemi in mente di porre mano a questo lavoro, e di trasportarle dal Francese nell' Italiano idioma, mentre a ciò fare pure mi sospinsero il consiglio, e l'incoraggimento di alcun degnissimo Porporato.

Ma perchè questa mia qualunque siasi fatica potesse veder francamente la luce, divisai umiliarla alla *SANTITA' VOSTRA* onde scolpito in fronte portasse l'Augusto Vostro Nome. Pensai pur' anche adempiere così agli incessanti voti del mio cuore, che un pubblico tributo volea darvi della mia tenera, e rispettosa ri-

conoscenza. E' già in me, o *Beatissimo Padre*, ereditaria la memoria di tanti insigni beneficj, e siami pur lecito il dirlo, di tanta affettuosa amorevolezza, di che onoravate il mio Genitore, allorchè era in vita, ed aveva la sorte di servire al Governo, cui si professò in ogni tempo con disinteresse attaccato. Uno dei grandi ricordi, che mi lasciò sugli estremi di sua vita, in quei momenti ne quali l'Uomo spiega con verità i più sinceri suoi sentimenti, fu quello, che mi rammentassi sempre dei beneficj, che esso, ed io avevamo dalla *Santita' Vostra* ricevuti, beneficj, che non si devono giammai obliare, beneficj, che devono impegnare di generazione in generazione fino la più tarda posterità ad una viva devozione al Trono, e all' Altare. Mi risuonano al cuore queste parole estreme del moribondo mio

Padre, e giacchè propizia oggi a me l'occasion si presenta di dare al pubblico questo tributo della mia sincera gratitudine a Voi, *Beatissimo Padre*, prego la vostra Sovrana Clemenza a non farmene isfuggire l'opportunità, ed a rinnovare verso me altro tratto della vostra bontà con accettare l'umile offerta, che faccio a Voi di quest' opera. Membro io per mia somma ventura di quella Santa Istituzione dell' Accademia di Religion Cattolica, che all' ombra degli augusti vostri auspicj fiorisce, si dirama, risplende, conferma i forti, i traviati corregge, ho una ferma speranza che questa mia opera sia fatta degna di un propizio vostro sguardo. Se porterà Essa scolpito in fronte l'Augusto Nome del *Settimo Pio* (di cui dall' uno all' altro emisfero si ammirò la costanza ne' maggiori perigli) rimarranno finalmente paghi i miei

voti, e sodisfatto il mio cuore. Sì, *Beatissimo Padre*, sarà questo il suggello, che porrete in me alle vostre beneficenze, e quel vostro cuore paterno, che mi ha riguardato sempre con Sovrana Clemenza, continuerà ad esser per me un cuore di Sovrano, e di Padre. Ed in questa lusinga mi prostro ai vostri piedi, ed imploro la vostra Apostolica Benedizione.

Umiliss.°, Dev.°: ed Obbed.° Servo. e Suddito
Avv. Andrea Barbieri.

A dì 25 Agosto 1822.

Noi Censori dell' Accademia di Religione Cattolica deputati a tenore della Legge 27 a rivedere la Traduzione delle Opere filosofiche di Monsignor Fenelon scritta dall' Avv. Andrea Barbèri; lettala diligentemente non vi abbiamo trovata cosa per cui il Traduttore nella stampa non possa intitolarsi Accademico di Religione Cattolica.

D. A. Foscolo Arciv. di Corfù) *Censori*
G. F. Arciv. di Atene Seg. del Concilio) *deputati.*

A dì 27 Agosto 1822.

Viste le approvazioni dei due Censori deputati concediamo al ch. Autore di far uso nella stampa della suddetta Opera del nome di Accademico di Religion Cattolica.

F. Arciv. di Edessa Elemosiniere di N.S. Presidente.

IMPRIMATUR.

Si videbitur Reverendissimo P. M. Sac. Pal. Apost.

J. Della Porta Vicesgerens.

IMPRIMATUR.

Fr. Philippus Anfossi S. P. A. Mag.

PREFAZIONE.

La prima parte di queste opere filosofiche era di già comparsa sotto il titolo dell' *arte della natura*, o *dell' esistenza di Dio*: essa è stata scritta da Mon. Arcivescovo di Cambray per coloro, ai quali le dimostrazioni puramente metafisiche dell' esistenza di Dio pajono troppo astratte. L'autore rende loro questa grande verità quasi trattabile sotto le mani; riflessioni semplici, e sensibili sulla struttura dell' universo, i di cui modi ammirabili portano il carattere di un Creatore sapiente, ed onnipossente.

Vi è stata aggiunta una seconda parte, nella quale il nostro autore dimostra la medesima verità con prove puramente intellettuali tratte dall' idea dell'infinito stesso. Di maniera, che le menti di qualunque carattere esse siano, trovano quì delle prove dell' esistenza di Dio, accomodate al loro gusto, e alla loro capacità.

Nel resto questa seconda parte, non è che l'abbozzo di una grand' opera, che il Sig. Abate di Fenelon avea intrapresa nella sua gioventù, e che non compì. Non vi si troverà forse tutta l'esattezza, e la precisione, che l'autore vi avrebbe potuta dare se l'avesse ritoccata. Si è creduto pertanto di non doverla negare

al pubblico, a motivo della fecondità dei principj sublimi, e della bellezza delle verità luminose, che vi si trovano.

Per far comprendere la certezza delle prove metafisiche dell'esistenza di Dio, l'autore conduce subito nel dubbio universale, ma in una maniera ben differente da quella di alcuni altri filosofi, che han seguita questa strada.

Il dubbio del nostro autore non è un giuoco sottile dello spirito, in cui dopo aver dubitato di tutto, apparisce uno l'inventore di un nuovo sistema ripieno di belle idee, ma secche, sterili, e puramente speculative. Il dubio del nostro filosofo, ha ben diverso scopo: esso ci conduce a delle verità sode. Egli lo adopera subito nel farci sentire la debolezza umiliante dell'umano ingegno, e ci inspira in seguito l'ardente desiderio di ricercare un lume superiore per rischiararci. L'autore non ci conduce negli abissi del Pirronismo, se non per farcene sentir l'orrore, e darci un sincero desiderio di sortirne.

A misura che il suo filosofo discuopre la verità gli fa nascere dei sentimenti, che ne ispirano l'amore.

É vero, che in certi luoghi sembra spingere il dubio troppo lungi, e dubitare eziandio dei primi principj, ai quali egli è obbligato di ritornare con un raziocinio, che può sembrar circolare. Ma il suo scopo è di

dimostrare, che vi è un' evidenza, alla quale non si saprebbe resistere, alla quale siamo forzati contro voglia di ritornare, dopo aver tentato invano di rigettarla: *Evidenza*: che è una regola comune per tutti li uomini; *Evidenza*, che si presenta sempre egualmente quando si consulta con attenzione; che è stata la medesima in tutti i secoli passati, e che sarà la medesima in tutti i secoli futuri: *Evidenza*, che nessuna circostanza può cangiare, che non varia con le vicissitudini perpetue, che accadono in tutto il resto: *Evidenza* in una parola, che essendo di sua natura universale, eterna, ed immutabile, non saprebbe essere, se non che il lume medesimo dell' intelligenza infinita di Dio, con cui rischiara tutte le menti finite; e con la quale esse veggono tutte le verità dalla più picciola fino alla più grande: *Evidenza* finalmente, di cui non ci vien mostrato quà giù, se non un debole raggio per condurci in mezzo alle nostre tenebre, alla verità sovrana, che si discuopre sempre più a proporzione, che le nostre anime distaccandosi dal sensibile, e dal finito, si avvicinano col mezzo dell' amore a questo sole delle intelligenze, che finalmente si mostrerà a noi senza nuvolo, e senza velo.

In questa maniera il nostro filosofo, rischiarando la mente, nudrisce il cuore: Egli non ci alletta con lumi impotenti, ed infruttuose speculazioni: ma mo-

strandoci la verità, ce la fa amare. Questo è il carattere essenziale di tutte le opere del fu M. di Fenelon.

Nel resto si crederebbe di far torto al Pubblico, se si privasse di una Prefazione, che per lungo tempo è comparsa alla testa dell' *Arte della Natura* ma si è creduto, che essendo piuttosto un' Opera Filosofica, che una Prefazione, essa sarebbe meglio situata nel fine di queste opere.

DIMOSTRAZIONE

DELL' ESISTENZA DI DIO

Desunta dalla cognizione della Natura, ed in particolare dalla cognizione dell' Uomo, proporzionata alla capacità de' più semplici.

I.

Le prove metafisiche dell' Esistenza di Dio non sono a portata di tutti.

Io non posso aprir gli occhi senza ammirar l'arte, che risplende in tutta la natura. La più piccola occhiata basta per iscorgere la mano, che opera tutto.

Che li uomini assuefatti a meditare le verità astratte, ed a rimontare ai primi principj conoscano la Divinità per la sua idea, questa è una strada sicura per giugnere alla sorgente di ogni verità. Ma più che questa strada è diritta, e breve, più è aspra, ed inaccessibile al comune degli uomini, che dipendono dalla loro immaginazione.

Questa è una dimostrazione sì semplice, che per la sua semplicità sfugge alli spiriti, che sono incapaci delle operazioni puramente intellettuali. Vie più è per-

fetta questa strada onde trovare il primo Essere, meno spiriti vi sono, i quali valgano a seguirla.

II.

Le prove Morali dell'Esistenza di Dio sono a portata di tutti.

Ma v'è un'altra strada meno perfetta, e che è proporzionata agli uomini li più mediocri. Gli uomini meno esercitati nel raziocinio, e i più avviluppati dai pregiudizj sensibili, possono ad un solo sguardo discuoprire quell'Ente Supremo, che è dipinto in tutte le sue opere. Quella sapienza, e potenza, che Esso ha marcate in tutte le opere sue, si fanno vedere come in uno specchio a coloro, che non possono contemplar Lui nella propria idea. È questa una Filosofia sensibile, e popolare, di cui ogni uomo scevro di passioni, e di pregiudizj è capace. *Humana autem anima rationalis est, quae mortalibus vinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per conjecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia niteretur.*

III.

Per qual motivo sì poche persone attendono alle prove, che la natura somministra dell' Esistenza di Dio.

Se un gran numero d'uomini di un' ingegno sottile, e penetrante non hanno trovato Iddio con questo sguardo gettato sulla natura, non dee recarne meraviglia. Le passioni, che li agitano, son loro la causa di distrazioni continue; ovvero i falsi pregiudizj, che nascono dalle passioni li rendono ciechi a questo grande spettacolo. (a) Un uomo penetrato da un grande affare, il quale occupasse tutta l'applicazione del suo spirito, passerebbe molti giorni solitario in una camera nel traffico de'suoi interessi, senza riguardare nè le proporzioni della camera, nè gli ornamenti del cammino, nè li quadri, che ne adornassero le pareti. Tutti questi oggetti sarebbero continuamente innanzi a'suoi occhi, e nessuno di essi farebbe impressione sù lui. In tal guisa vivono gli uomini. Tutto gli presenta Dio, ed essi in

(a) *Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet, et continet, non artificiose solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix, et provida utilitatem, opportunitatemque omnium. Cic. lib. 2 de natur. Deor.*

nessuna parte lo veggono. Egli era nel mondo, ed il mondo è stato fatto da Lui, e nondimeno questo mondo non lo ha riconosciuto. *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.* (a) Essi passano la loro vita senza aver scoperta questa rappresentanza sì sensibile della Divinità: tanto l'affascinamento del mondo offusca i loro occhj. *Fascinatio nugacitatis obscurat bona.* Sovente anche ricusano aprirli, ed affettano di tenerli chiusi, per timore di trovar Colui, che affatto non cercano. Finalmente ciò, che più dovrebbe servire ad aprir loro gli occhi, non serve, che a maggiormente renderneli chiusi, cioè a dire la costanza, e la regolarità dei moti, che la Suprema Sapienza ha posti nell'universo. S. Agostino dice, che queste meraviglie si sono avvilite per la loro ripetizione continua: *Assiduitate viluerunt.* Cicerone parla precisamente nella stessa guisa. A forza di veder sempre le medesime cose lo spirito vi si assuefà egualmente, che gli occhj. Esso non ammira, non ardisce prendersi in modo alcuno la cura di cercare la causa di quegli effetti, che vede sempre accadere nella medesima guisa, come se la novità, e non la grandezza della cosa stessa, fosse quella, che dovesse spronarci a questa ricerca: (b) *Sed assiduitate quotidiana, et con-*

(a) Joan. 1. 10.

(b) *Cic. lib.* 2 *de nat. Deor.*

suetudine oculorum assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum , quas semper vident , perinde quasi novitas nos magis quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare.

IV.

Tutta la Natura dimostra l'esistenza del suo Autore.

Ma in fine tutta la natura dimostra l'arte infinita del suo Autore. Quando io parlo d'un' arte voglio dire *un' unione di mezzi scelti tutti espressamente per arrivare ad un fine preciso*. Ciò è un' ordine, una disposizione, un' industria, un disegno eseguito. All' incontro il caso, è una causa cieca, e necessaria, che nulla sceglie , non preordina , non dispone , e che non ha nè volontà, nè intelligenza. Ora io sostengo, che l'universo porta il carattere di una causa infinitamente potente, ed industriosa. Io sostengo che il Caso, vale a dire il concorso cieco, e fortuito delle cause necessarie , e prive di ragione, non può aver formato questo tutto . È bene di quivi richiamare le celebri comparazioni degli antichi.

V.

Belle comparazioni le quali provano, che la natura dimostra l'esistenza del suo Autore.

Prima Comparazione tratta dall' Iliade di Omero.

Chi crederà, che l'Iliade d'Omero, quel poema sì perfetto, non sia stato composto per uno sforzo dell' ingegno d'un sublime poeta; e chi crederà, che le lettere dell' Alfabeto essendo state confusamente gettate con un colpo di puro caso, a guisa d'un tratto di dati, sieno state riunite tutte precisamente in quella disposizione, che era necessaria per descrivere in versi pieni d'armonia, e di varietà sì famosi avvenimenti, per situarli, e per collocarli sì bene tutti insieme, per dipingere ciascun oggetto con tutto ciò, che v'è di più grazioso, di più nobile, e di più commovente; finalmente per far parlare ciascuna persona secondo il suo carattere in una maniera cotanto ingenua, e che sì fattamente le sue passioni esprimesse? Si ragioni pure, e si sottilizzi quanto si voglia, non si persuaderà giammai ad un'uomo sensato, che l'Iliade abbia avuto il caso per suo Autore. Cicerone diceva altrettanto degli Annali di Ennio, ed aggiungeva che il caso non farebbe giammai un solo verso, molto più lungi poi dal fare intiero un poema. Per qual ragione dunque quest' uomo

sensato crederebbe circa l'universo, ch'è senza dubbio più ancor maraviglioso dell' Iliade, ciò, che il suo buon senso non gli permette giammai di credere di questo poema? Ma passiamo ad un'altra comparaziome, la quale è di S. Gregorio Nazianzeno.

VI.

Seconda comparazione tratta dal suono degli Istromenti.

Se noi ascoltiamo in una camera sotto una cortina un dolce, ed armonioso istromento, crederemo noi, che il caso, senza alcuna mano d'uomo lo possa aver formato? Diremo noi forse, che le corde d'un Violino fossero venute da loro stesse a disporsi, e distendersi sù di un legno, i di cui pezzi collegati si fossero insieme per formare una cavità con regolari aperture? Sosterremo noi, che l'Arco, fatto senz' arte, sia spinto dal vento per toccare ciascuna corda così diversamente, e con tanta aggiustatezza? Qual mente ragionevole potrebbe seriamente dubitare, che una mano d'uomo toccasse quest' istrumento con tant' armonia? Non gridarebbe esso, che una mano sapiente lo tocca? Non ci stanchiamo di far conoscere la medesima verità.

VII.

Terza comparazione tratta da una Statua

Colui, che trovasse in un Isola deserta, e sconosciuta a tutti gli Uomini una bella statua di marmo, direbbe subitamente: senza dubbio qui vi sono stati altre volte degli Uomini; io riconosco la mano d'un' abile scultore; ammiro con qual delicatezza ha saputo proporzionare tutte le membra di questo corpo per dargli tanta bellezza, grazia, maestà, vita, morbidezza, moto, ed azione.

Cosa risponderebbe un'Uomo, se qualcuno si avvisasse di dirgli: non già uno scultore fece questa statua. Essa è fatta in vero secondo il più squisito gusto, e nelle regole della perfezione: ma il solo caso l' ha fatta. Frà tanti pezzi di marmo ve n'è stato uno il quale si è formato così da se medesimo; le pioggie e li venti l'hanno distaceato dalla montagna; una tempesta violentissima l'ha gettato diritto sù questo piedistallo, che da se stesso si era preparato in questo luogo: questo è un' Apollo perfetto, come quello di Belvedere; Questa è una Venere, che eguaglia quella de' Medici; Questo è un' Ercole, che rassomiglia quello di Farnese. Voi credereste al certo, che questa figura camina, che è viva, che pensa, e che è vicina a parlare; ma essa nulla deve all'Arte, ed un colpo cieco del caso, è stato quello, che l'ha così bene scolpita, e collocata.

VIII.

Quarta comparazione tratta da un quadro.

Se si avesse avanti gli occhi un bel quadro, che rappresentasse, per esempio, il passagio del mar rosso con Mosè alla voce del quale le acque si fendono, e s'inalzano come due muri, per far passare gl'Israeliti a piede asciutto a traverso dei loro abissi; si vedrebbe da una parte questa moltitudine innumerabile di popolo pieno di confidenza, e di gioja alzare le mani al Cielo; dall'altra parte si scorgerebbe Faraone con gli Egiziani pieni di turbamento, e di spavento alla vista delle onde, che si riuniscono per inghiottirli. Per verità, chi ardirebbe dire, che una serva scarabbocchiando a caso questa tela con una scopa, li colori si fossero disposti da loro stessi per formare questo vivo colorito, queste attitudini sì varie, quest' aria delle teste così esprimenti le passioni, questo bell' ordine di figure in sì gran numero senza confusione; questo adattamento delli panneggi, queste distribuzioni di lumi, queste degradazioni di colori, questa esatta prospettiva? finalmente tutto ciò, che il genio più bello d'un pittore può riunire? Di più se si trattasse solo di un poco di spuma alla bocca di un Cavallo confesso, secondo l'istoria, che se ne racconta, e che suppongo vera senza esa-

minarla, che un colpo di pennello gettato dispettosamente dal pittore, potrebbe una sol volta nel giro dei secoli ben ricopiarla. Ma per lo meno il pittore aveva di già scelti con disegno li colori i più proprj a rappresentar questa spuma per adattarli all' estremità del pennello. In tal guisa non v'interviene, che una porzione di caso, il quale ha compiuto ciò che l'Arte avea di già incominciato. Inoltre quest'opera dell'Arte, e del caso insieme non era, che un poco di spuma, oggetto confuso, e propria a fare onore ad un colpo del caso; oggetto informe che non richiede se non un poco di colore biancastro sfuggito dal pennello, senz'alcuna figura precisa nè alcuna correzione di disegno. Quale comparazione di questa spuma, con tutto un disegno di Storia seguita ove la più feconda immaginazione, ed il genio il più ardito, essendo sostenuti dalla scienza delle regole, bastano per porre in esecuzione, ciò che costituisce un quadro eccellente! Io non posso risolvermi a lasciare questi esempi, senza pregare il Lettore di osservare, che gli uomini i più sensati provano naturalmente una pena estrema a credere, che le bestie non abbiano alcuna cognizione, e che siano mere macchine. D'onde proviene mai questa ripugnanza invincibile in tante sane menti? Ciò nasce, perchè così suppongono con ragione, che movimenti sì giusti, e di una sì perfetta meccanica non possono farsi senza una qualche

industria; che la sola materia senza l'Arte non può fare ciò, che indica tanta cognizione. Da ciò scorgesi, che la ragione la più retta, conclude naturalmente, che la sola materia, non può nè per le semplici leggi del moto, nè per i capricciosi colpi del caso, formare animali, che non altro siano, che pure macchine. Anche i filosofi, che non attribuiscono alcuna cognizione agli animali, non possono evitare di riconoscere, che ciò ch'essi suppongono cieco, e senz' arte in queste macchine, è pieno di sapienza, ed Arte fin nel primo loro motore, il quale ne ha formato le molle, e ne ha regolato i movimenti. Nella stessa guisa i filosofi i più a noi contrarj riconoscono egualmente, che la materia, ed il caso, non possono produrre senz'arte tutto ciò, che vedesi negli animali.

IX.

Esame particolare della Natura.

Presso queste comparazioni, sulle quali prego il Lettore di semplicemente consultare se stesso senza ragionare, giudico esser tempo entrare nel dettaglio della Natura. Io non pretendo già di penetrarla intieramente. Chi il potrebbe? Nettampoco pretendo di entrare in veruna discussione di Fisica. Queste discussioni supporrebbero alcune profonde cognizioni, che molte persone

di talento, giammai hanno acquistate: ed io non voglio proporre loro, se non che il semplice sguardo sulla faccia della natura. Non voglio parlar loro, se non di ciò, che da tutti si sà, e che soltanto richiede un poco di attenzione seria, e tranquilla.

X.

Della struttura generale dell' Universo

Fermiamoci subito al grande oggetto, che attrae i nostri primi sguardi, voglio dire la struttura generale dell' universo. Gettiamo gli occhi su questa terra, che ci sostiene. Riguardiamo questa volta immensa dei cieli che ci cuopre; questi abissi d'aria, e di acqua, che ci circondano, e questi Astri che c'illuminano. Un uomo che vive senza riflessione, pensa solo agli spazj, che sono vicini a lui, o che hanno qualche rapporto coi suoi bisogni. Esso rimira la terra soltanto come il pavimento della sua camera, ed il sole, che la illumina durante il giorno, come la lucerna, che la illumina nella notte. I suoi pensieri si racchiudono nel ristretto luogo, che abita. Al contrario l' uomo assuefatto a riflettere estende i suoi sguardi più lungi, e considera con curiosità gli Abissi quasi infiniti, da' quali per tutte le parti, è circondato. Un vasto Regno non gli

sembra allora, se non un picciol cantone della terra: la terra medesima, non è a' suoi occhi, che un punto nella massa dell' universo; e resta ammirato di vedervisi collocato, senza sapere come vi sia stato collocato.

XI.

Della Terra.

Chi è che ha sospeso questo globo della terra, che è immobile? Chi è che ne ha posti i fondamenti? Niente sembra di Lei più vile, gli più infelici la calpestano coi piedi. Ma nulla ostante per possederla si diffondono i più grandi tesori. Se essa fosse più dura, l'uomo non potrebbe aprirne il seno per coltivarla; se fosse meno dura, essa non potrebbe reggerlo; egli si affonderebbe da per tutto, come si affonda nella sabbia, o in un pantano. Dal seno inesauribile della terra, sorte tutto ciò, che avvi di più prezioso. Questa massa informe, vile, e grossolana prende tutte le più varie forme, ed essa sola ci dona tutti i beni, che noi gli domandiamo. Questo fango si brutto, si trasforma in mille belli oggetti, che allettano gli occhi. In un solo anno, esso diviene rami, germogli, fiori, frutti, e semenze per rinnovare le sue liberalità in favore degli uomini. Nulla lo esaurisce. Più si lacerano le sue viscere, più essa è

liberale. Dopo tanti secoli, nel corso de' quali tutto è da esso sortito, non è ancora punto consumato: le sue viscere sono ancora ripiene delli medesimi tesori. Mille generazioni sono passate nel suo seno. Tutto invecchia ad eccezione di lui: esso ringiovanisce ciascun'anno nella primavera. Esso non manca agli uomini ; ma gli uomini insensati mancano a se stessi trascurando di coltivarlo. Per la loro pigrizia, e per i loro disordini, essi lasciano crescere li tronchi, e le spine ad occupare il luogo delle vite, e delle messi. Essi si contrastano un bene, che lasciano perdere. Li conquistatori lasciano incolta la terra, per il possesso della quale, hanno fatto perire tante migliaja d'uomini, ed hanno vissuto in una si terribile agitazione. Gli uomini hanno innanzi a se terre immense, che sono vuote, ed incolte: essi rovesciano il genere umano per un cantone di questa terra si negletta. La terra se fosse ben coltivata, nutrirebbe per cento volte più uomini di quel, che ne nutrisce. L'ineguaglianza del terreno stesso, che sembra a prima vista un difetto, si converte in ornamento, ed utilità. Li monti si sono inalzati, e le valli sono discese nel luogo, che Iddio gli ha assegnato. Queste diverse terre, secondo i diversi aspetti del sole, hanno i loro vantaggi. In queste profonde valli, si vede crescer l'erba fresca per nutrire le Greggi. Vicino ad esse, si aprono vaste campagne rivestite di ric-

che messi. Qui s'inalzano le colline a guisa di un' anfiteatro, e sono coronate di viti, e di alberi fruttiferi. L'alte montagne ergono la loro fronte agghiacciata fin' alle nuvole; e li torrenti che ne cadono, sono le sorgenti de'fiumi. Li scogli, che mostrano la loro cima scabrosa, sostengono la terra delle montagne, nella guisa che gli ossi del corpo umano ne sostengono le carni. Questa varietà forma la vaghezza della campagna, e nel tempo medesimo soddisfa ai diversi bisogni dei popoli. Non v'hà terreno così ingrato, che non abbia qualche proprietà. Non solamente le terre nere, e fertili, ma eziandio le argillose, e sabiose, ricompensano l'uomo de' suoi travagli. Le paludi diseccate divengono fertili; le arene cuoprono d'ordinario la superficie della terra; e quando il lavoratore ha la pazienza d'andare a fondo, trova un terreno nuovo, che diviene fertile a misura, che si rimuove, e si espone ai raggi del sole.

(a) Non v'ha quasi terra del tutto ingrata, se l'uomo non si stanca di rimuoverla per esporla al sole, e s'egli le domanda ciò, ch'essa è propria a portare. In mezzo ai sassi, e alli scogli si trovano eccellenti pasture: sonovi nelle loro cavità alcune vene penetrate da' raggi del sole, che somministrano alle piante succhi saporitissimi per nutrire gli armenti. Anche le spiagge, che sembrano

---

(a) *Economia campestre di Zenofonte.*

le più sterili, e le più selvagge offrono sovente frutti deliziosi, e rimedj salutarissimi, che mancano ne'paesi li più fertili. D'altronde per un' effetto della Provvidenza divina, niun luogo produce tutto ciò, che abbisogna alla vita umana. Imperciocchè il bisogno invita gli uomini al commercio per darsi scambievolmente ciò, che loro manca, e questo bisogno è il vincolo naturale della società frà le nazioni, altrimenti tutti i popoli del mondo sarebbero ridotti ad una sola specie d'abiti, e di alimenti; nulla l'inviterebbe a conoscersi, ed abboccarsi.

XII.

Delle Piante.

Tutto ciò, che produce la terra nella sua putrefazione ritorna nel di lei seno, e diviene il germe d'una nuova fecondità. In tal guisa essa riprende tutto ciò che ha dato per nuovamente restituirlo. In tal guisa la putrefazione delle piante, e gli escrementi degli Animali ch'essa alimenta, nudriscono essa medesima, e perfezionano la di lei fertilità. In tal guisa più essa dona, più riprende, e giammai si esaurisce, purchè si sappia nella sua coltura rendergli tutto ciò, che ha dato. Tutto esce dal di lei seno, tutto vi ritorna, e niente vi si perde. Tutte le semenze, che vi ritornano si moltiplicano. Affidiamo

alla terra alcuni acini di grano, nel putrefarsi, essi germogliano; e questa madre feconda ci rende con usura più spighe di quelle, che ha ricevuto di acini. Scaviamo le sue viscere, noi vi troviamo la pietra, ed il marmo per li più superbi Edifizj. Ma chi ha racchiusi tanti tesori nel di lei seno, a condizione che si riproducano del continuo? Osserviamo tanti preziosi, ed utili metalli, tanti minerali destinati alla comodità dell'uomo.

Ammiriamo tante piante, che nascono dalla terra. Esse somministrano alimenti a i sani, e rimedj agl' infermi. Le loro specie, e le loro virtù sono innumerevoli. Esse ornano la terra, ed hanno verdura, fiori odoriferi, e frutti deliziosi. Vediamo noi vaste foreste, che sembrano antiche quanto il mondo? Qui gli alberi si profondano nella terra colle loro radici siccome i loro rami s'innalzano al cielo. Le loro radiche li difendono dai venti, e vanno a ricercare come con piccioli tubi sotterranei tutti i succhi pel nutrimento del loro tronco. Lo stesso tronco si riveste d'una dura corteccia, la quale pone al coperto dalle ingiurie dell' aria il tenero legno. I rami distribuiscono in diversi canali il succo, che le radiche aveano riunito nel tronco. Nell' estate questi rami ci proteggono colla loro ombra dai raggi del Sole. Nell' inverno nudriscono la fiamma, che ci conserva il calore naturale. Il loro legno non è solamente utile per il fuoco: Questo è una materia dolce, quan-

tunque solida, e durevole, alla quale la mano dell'uomo dà tutte le forme, che gli piace per le più grandi opere dell'architettura, e della navigazione. Di più gli alberi fruttiferi incurvando i loro rami verso la terra, sembrano offrire i loro frutti all'uomo. Gli alberi, e le piante, lasciando cadere i loro frutti, le loro coccole, si preparano all'intorno una numerosa posterità. La più debole pianta, il menomo legume contiene in picciol volume, in un granello, il germe di tutto ciò, che si dispiega nelle più alte piante, e nelli più grandi alberi. La terra, che non si cangia giammai, fa tutte queste mutazioni nel suo seno.

Dell' Acqua.

XIII.

Osserviamo ora quel che si chiama acqua. Questo è un corpo liquido, chiaro, e trasparente. Da una parte esso scorre, e fugge; Dall' altra parte esso prende tutte le forme dei corpi, che lo circondano, non avendone alcuna per se stesso. Se l'acqua fosse un poco più rarefatta, essa diverrebbe una specie d'aria; tutta la faccia della terra sarebbe arida, e sterile. Non vi sarebbero, che animali volatili; Nessuna specie d'animali potrebbe nuotare; nessun pesce potrebbe vivere; non vi

sarebbe alcun commercio per mezzo della navigazione. Qual mano industriosa ha saputo addensar l'acqua nell' assottigliar l'aria, e distinguer così bene queste due specie di corpi fluidi? Se l'acqua fosse un pò più rarefatta, essa non potrebbe più sostenere quei prodigiosi edifizj fluttuanti, che chiamansi vascelli. Li corpi meno pesanti vi si affondarebbero immantinente. Chi mai s'è preso la cura di scegliere una sì giusta considerazione di parti, ed una degradazione così precisa di moto, per render l'acqua così fluida, così insinuante, così propria a sfuggire, così capace di ogni consistenza; e nulla ostante così forte per sostenere, e così impetuosa per trascinare le più pesanti moli? Essa è docile: l'uomo la conduce, come un Cavaliero il suo cavallo a colpo di bacchetta; egli la distribuisce a suo piacere; la solleva sulle aspre montagne, e si serve del suo peso per fargli far cadute, le quali la fanno risalire tanto quanto è discesa. L' uomo, che conduce le acque con tanto impero, è da esse a vicenda portato. L'acqua è una delle più grandi forze moventi, che sappia l'uomo adoperare per supplire a ciò, che gli manca per la picciolezza, e debolezza del suo corpo nelle Arti le più necessarie. Ma queste acque, le quali, non ostante la loro fluidità, sono masse così pesanti, non lasciano di sollevarsi al di sopra de' nostri capi, e di restarvi lungamente sospese. Vedete voi quelle nuvole, che volano

come sulle ali de' venti? (a) Se cadessero ad un tratto in grosse colonne di acqua, rapide come torrenti, sommergerebbero, e distruggerebbero tutto nel luogo di loro caduta, ed il rimanente della terra restarebbe arido. Qual mano le tiene sospese in quei serbatoj, e non gli permette di cadere se non a goccia a goccia, come se fossero distillate da un inaffiatojo? D'onde viene, che in certi Paesi caldi, ove quasi mai cade la pioggia, le ruggiade della notte sono così abbondanti, che suppliscono alla mancanza di quella; e che in altri paesi, come sono le sponde del Nilo, e del Gange, l'inondazione dei fiumi in alcune stagioni provede opportunamente ai bisogni dei Popoli per irrigare le terre? Possono immaginarsi provvedimenti meglio presi per rendere fertili tutti i paesi?

In tal guisa l'acqua, non solamente disseta gli uomini, ma altresì l'aride campagne, e colui, che ci ha dato questo corpo fluido, lo ha distribuito con diligenza sopra la terra, come i canali d'un giardino. Le acque cadono dall' alte montagne, ove sono situati i loro ricettacoli. Esse si adunano in grossi ruscelli nelle valli. Li fiumi serpeggiano nelle vaste campagne per meglio bagnarle. Essi finalmente vanno a precipitarsi nel mare per farne il centro del commercio a tutte le nazioni. Quest' Oceano, che sembra posto in mezzo

---

(a) Super pennas ventorum.

alla terra per farne un'eterna separazione; è al contrario il punto di riunione di tutti i popoli, quali non potrebbero per terra andare da un' estremità all' altra del mondo, che con fatiche, lunghezza, e pericoli incredibili. Per questo cammino senza traccia, a traverso degli abissi il vecchio mondo dà la mano al nuovo; ed il nuovo appresta al vecchio tanti comodi e ricchezze: Le acque distribuite con tant' arte, fanno una circolazione nella terra, come il sangue circola nel corpo umano. Ma oltre questa circolazione perpetua dell' acqua, evvi il flusso, e riflusso del mare. Non andiamo ricercando le cause di quest' effetto si misterioso. Certo si è, che il mare si porta, e riporta precisamente nelli medesimi luoghi a certe ore. Chi è quegli che lo fà ritirare, e di poi ritornare indietro con tanta regolarità? Un poco più, un poco meno di moto in questa massa fluida sconcerterebbe tutta la natura. Un poco più di moto nelle acque, che risalgono inonderebbe i Regni interi. Chi è quegli, che ha saputo prender misure così giuste in corpi immensi? Chi è quegli, che ha saputo evitare il troppo, ed il troppo poco? Qual dito ha fissato al mare il confine immobile, che deve rispettare nel corso di tutti i secoli, dicendogli; là dovrete infrangere le vostre onde orgogliose? Ma queste acque così fluide divengono ad un tratto nell' Inverno dure come sco-

gli. Le cime delle alte montagne hanno egualmente in ogni tempo ghiacci, e nevi, che sono le sorgenti dei fiumi, e che adacquando li pascoli, li rende più fertili: Qui le acque sono dolci per dissetar l'uomo: La sono un sale, che condisce, e rende incorruttibili li nostri alimenti. Finalmente se io alzo il capo, veggo delle nubi, che volano al di sopra di noi quasi mari sospesi per temperar l'aria, per arrestare gli infiammati raggi del sole, e per inaffiare la terra, allorquando è troppo arida. Qual mano ha potuto sospendere sulle nostre teste questi grandi serbatoj d'acque? Qual mano prende cura di non lasciarle mai cadere, se non in pioggie moderate?

XIV.

Dell' Aria.

Dopo aver considerato le acque, applichiamoci ad esaminare altre masse ancor più estese. Vedete voi ciò che chiamasi l'aria? Questo è un corpo così puro, così sottile, e così trasparente, che i raggi degli astri situati ad una quasi infinita distanza da noi, la penetrano intieramente senza difficoltà, ed in un solo istante, per venire ad illuminare i nostri occhi. Un poco meno di sottilità in questo corpo fluido, ci avrebbe tolto il gior-

no, o tutto al più non ci avrebbe lasciato, se non che un lume fosco, e confuso, come quando l'aria è ripiena di nebbie dense. Noi viviamo immersi in abbissi d'aria come i pesci in abbissi di acqua. Nella guisa stessa, che l'acqua se si sottilizzasse, diverrebbe una specie d'aria, che farebbe morire i pesci; l'aria per la sua parte ci toglierebbe la respirazione, se divenisse più densa, e più umida. Allora noi ci annegheremmo nei flutti di quest'aria spessa, come un'animale terrestre si annega nel mare. Chi è quegli, che ha purificato con tanta giustezza quest'aria, che respiriamo? Se fosse più densa ci soffogarebbe, come se fosse più sottile non avrebbe quella dolcezza, che forma un nutrimento continuato al fisico dell'uomo. Noi proveremmo pur tutto ciò, che si sperimenta sulle cime delle più alte montagne, ove la sottigliezza dell'aria non somministra bastante umidità, e nutrimento per li polmoni. Ma qual potenza invisibile eccita, e calma cotanto repentinamente le tempeste di questo gran corpo fluido? Quella del mare non ne sono, che le conseguenze. Da qual tesoro sono cavati i venti, che purificano l'aria, che attiepidiscono le cuocenti stagioni, che temperano i rigori degl'inverni, e che cangiano in un'istante la faccia del cielo? Sulle ali di questi venti volano le nubi da un termine all'altro dell'orizzonte. Si sa, che alcuni venti dominano in certi mari in certe stagioni. Essi durano per un

regolato tempo, e loro ne succedono altri espressamente per render comode, e regolari le navigazioni. Purchè gli uomini sieno pazienti, e puntuali come i venti, essi senza stento faranno le più lunghe navigazioni.

XV.

Del Fuoco.

Vedete voi questo fuoco, che sembra acceso negli astri, e che spande da per tutto la sua luce? Vedete voi quella fiamma, che vomitano alcune montagne, che la terra alimenta di solfo nelle sue viscere? Questo medesimo fuoco dimora pacificamente nascosto nelle vene delle pietre fuocaje, ed ivi aspetta di risplendere fino a che l' urto di un' altro corpo lo ecciti per scuoter le città, e le montagne. L' uomo ha saputo accenderlo, e servirsene a tutti i suoi usi, per piegare i più duri metalli, e per alimentare con il legno, fin nei climi li più agghiacciati, una fiamma, che gli sia in luogo del sole, quando questo si allontana da lui. Questa fiamma s' insinua sottilmente in tutte le semenze. Essa è come l' anima di tuttociò che vive, essa consuma tuttociò, che è impuro, e rinnova ciò, che ha purificato. Il fuoco somministra la forza agli uomini troppo deboli; porta in aria all' istante gli edifizj, e li sco-

gli. Ma vuolsi limitarlo ad un uso più moderato? Esso riscalda l'uomo, esso cuoce i cibi. Gli antichi ammirando il fuoco, hanno creduto, che questo fosse un tesoro celeste involato dall' uomo alli Dei.

XVI.

Del Cielo.

E tempo ormai di sollevare i nostri occhi verso il cielo. Qual potenza ha costruito al di sopra dei nostri capi una sì vasta, e superba volta? Qual sorprendente varietà d'ammirabili oggetti? Per darci un bello spettacolo una mano onnipotente, ha posto innanzi a' nostri occhi sì grandi, e sì splendidi oggetti. Per farci ammirare il cielo, dice Ciccrone: Iddio ha fatto l'Uomo in modo diverso dal rimanente degli altri animali. Esso è diritto, ed alza il capo per essere occupato di ciò, che è al di sopra di lui. Ora vediamo un fosco azzurro, ove scintillano i succhi li più puri. Ora vediamo in un cielo temperato li più dolci colori, con mescolanze, che la pittura non giunge ad imitare. Ora veggiamo nubi di tutte le figure, e di tutti li più vivi colori, che ad ogni momento cangiano questa decorazione per mezzo dei più belli accidenti di luce. La regolare successione dei giorni, e delle notti, cosa mai fa intendere? Il Sole

non manca mai dopo tanti secoli, di servire gli uomini, che di lui non possono fare a meno. L' aurora dopo migliaja d' anni, neppure una volta ha mancato d'annunziare il giorno; Essa lo incomincia appuntino nel momento, e nel luogo regolato. Il sole, dice la Scrittura, sà il luogo dove deve tramontare ciascun giorno. Con ciò esso illumina a vicenda le due estremità del mondo, e visita tutti coloro a' quali deve diffondere i suoi raggi. Il giorno è il tempo della società, e della fatica: la notte avvolge la terra colle sue ombre, termina a vicenda tutte le fatiche, e raddolcisce gli affanni. Essa tutto sospende, e tranquillizza; essa spande il silenzio, ed il sonno. Nel riposare i corpi, essa rinnovella i loro spiriti. Ben tosto ritorna il giorno per richiamare l'uomo al travaglio, e per rianimare tutta la natura.

XVII.

Del Sole.

Ma oltre il corso così costante, che forma li giorni, e le notti, il Sole ne mostra a noi un'altro, col quale esso s'approssima in sei mesi ad un polo, ed al termine di sei mesi ritorna colla medesima diligenza indietro per visitar l'altro. Questo bell' ordine fa sì, che un Sole basti a tutta la terra. Se esso fosse più gran-

de nella medesima distanza, abbracciarebbe tutto il mondo, la terra si ridurrebbe in polvere; se nella medesima distanza esso fosse men grande, la terra tutta sarebbe agghiacciata, ed inabitabile; se nella medesima grandezza esso fosse più vicino a noi, ci infiammareb be; se nella medesima grandezza fosse più lontano da noi, non potremmo sussistere nel globo terrestre per mancanza di calore. Qual compasso mai, il di cui giro, abbraccia il cielo, e la terra, ha preso misure cotanto giuste? Quest' astro non fa minor bene alla parte da cui si allontana per temperarla, che a quella, cui si avvicina per favorirla de' suoi raggi. Li suoi sguardi benefici rendono fertile tutto ciò, che vede. Questo cangiamento produce quello delle stagioni, la cui varietà è sì grata. La Primavera fa tacere li venti agghiacciati, mostra i fiori, e promette i frutti. L'Estate dona ricche le messi. L'autunno spande i frutti promessi dalla Primavera. L'inverno, ch'è una specie di notte in cui l'uomo si riposa, riconcentra tutti i tesori della terra, affinchè la primavera seguente li dispieghi con tutte le grazie della nuovità. Così la natura diversamente adornata, dà a vicenda tanti belli spettacoli, che non lascia tempo all' uomo di annojarsi di ciò, che possiede.

Ma in qual modo avviene, che il corso del Sole possa esser così regolare? Sembra, che quest' astro non sia, che un globo di fiamma sottilissima; e per conseguen-

za fluidissima. Chi è quegli, che tiene questa fiamma sì mobile, ed impetuosa nei limiti precisi di un globo perfetto?

Qual mano conduce questa fiamma in un cammino così diritto senza, che giammai sfugga da alcuna parte? Questa fiamma a niuna cosa è annessa, e non v'ha alcun corpo, che possa nè guidarla, nè assoggettarla. Essa consumerebbe ben tosto qualunque corpo, che la tenesse racchiusa nel suo circuito. Ove gli ha insegnato a girare incessantemente, e così regolarmente ne' spazj, ove niuna cosa la tiene a freno? Non circola essa attorno a noi espressamente per servirci? Che se questa fiamma non circola, e se al contrario siam noi, che ci aggiriamo attorno a lei, dimando io, d'onde proviene, ch'essa è così ben situata nel centro dell'universo, per esser come il fanale, o il cuore di tutta la natura? io domando, da che deriva, che questo globo di una materia così sottile non sfugga da alcuna parte in quegl'immensi spazj, che la circondano, e dove tutti i corpi, che son fluidi sembrano dover cedere all'impeto di questa fiamma?

Sì; tutto l'Universo ci mostra Iddio. Esso è l'unica causa motrice di tutti i prodigj, che il creato ci presenta, e che si manifestano colla loro vivida luce ad illuminare anche coloro, che chiudono gli occhi empiamente al lume della verità: Tutto ciò, che io veggo, e contemplo ad ogni istante nell'universo, mi inalza la mente a Dio. Si cerchino per quanto si vuole nella fisica le ragioni le più ingegnose

per spiegar questo fatto: tutte queste ragioni (supposto anco che siano vere) si rivolgeranno in prove della Divinità. Più che questa molla, la quale conduce la machina dell'universo è giusta, semplice, costante, sicura, e feconda di effetti utili, più è d'uopo, che una mano onnipotente, ed industriosissima abbia saputo scegliere questa molla la più perfetta di tutte.

XVIII.

Degli Astri.

Ma continuiamo a guardare queste immense volte, ove brillano gli astri, e che cuoprono le nostre teste. Se queste sono volte solide, chi ne è l'Architetto? Chi è, che ha fissati tanti gran corpi luminosi in determinati luoghi di queste volte di distanza in distanza? Chi è che fa girar così regolarmente intorno a noi queste volte? Se al contrario li cieli non sono, che spazj immensi ripieni di corpi fluidi come l'aria, che ci circonda, d'onde viene, che tanti corpi solidi vi galleggiano senza affondarsi giammai, e senza mai accostarsi gli uni agli altri? Dopo tanti secoli di osservazioni astronomiche non abbiamo ancora scoperto ne' cieli il più piccolo sconcerto. Un corpo fluido dà forse un' ordine così costante, e così regolare ai corpi, che nuota-

no circolarmente nel suo recinto. Ma che significa mai quella moltitudine pressochè innumerevole di stelle? La profusione con cui la mano di Dio l'ha sparse sulla sua opera fa vedere ch' esse nulla costano alla sua potenza. Egli ne ha seminati i cieli, come un principe magnifico sparge a piene mani il denaro, e le pietre preziose sopra di un' abito. Dica pure qualcuno a suo piacere, che queste stelle sono altrettanti mondi simili alla terra, che abitiamo; lo suppongo per un momento. Quanto mai deve esser potente, e sapiente quegli, che ha fatto mondi così innumerabili come li granelli di Arena, che cuoprono le rive dei mari, e che da tanti secoli conduce senza difficoltà tutti questi mondi nella guisa, che un pastore conduce il gregge? Se al contrario le stelle sono solamente fiaccole accese per risplendere a nostri occhi in questo picciolo globo, che chiamasi la terra; qual potenza, che per nulla si stanca, qual profusione per dare all' uomo in questo picciolo cantone dell' universo un sì sorprendente spettacolo!

Ma fra questi Astri io scuopro la Luna, che sembra dividere con il Sole la cura d'illuminarci. Essa si fa vedere appuntino con tutte le stelle quando il Sole è obligato di andare a ricondurre il giorno nell' altro emisfero. In tal guisa la stessa notte, ad onta delle sue tenebre, ha una luce fosca in vero, ma dolce, ed uti-

le. Questa luce è presa dal Sole quantunque assente. In tal guisa tutto è condotto nell'universo con un'arte così bella, che un globo vicino alla terra, ed altresì tenebroso, qual'è per se medesimo, serve a rimandargli per riflesso i raggi che riceve dal Sole, ed il Sole stesso illumina per mezzo della Luna i popoli che non possono vederlo, mentre esso deve altri illuminare.

Il moto degli Astri, dirà qualcuno, è regolato con leggi immutabili. Io suppongo il fatto. Ma questo medesimo prova ciò, ch'io voglio stabilire. Chi è quegli che ha dato alla natura leggi sì costanti insieme, e sì salutari, leggi cotanto semplici, che si avrebbe la tentazione di credere, che si stabilissero da per se stesse, e sì feconde in effetti utili, che non si può fare a meno di non riconoscervi un'Arte maravigliosa. D'onde ci viene la condotta di questa machina universale, che agisce incessantemente per noi, senza che vi pensiamo? A chi attribuiremo l'unione di tanti mezzi sì profondi, e sì ben concertati, e di tanti corpi grandi, e piccioli, visibili, ed invisibili, che cospirano egualmente per servirci? Il più piccolo atomo di questa macchina, che venisse a sconcertarsi, disfarebbe tutta la natura. Le molle d'un'orologio non sono riunite con tanta industria, e precisione. Qual'è dunque questo disegno così esteso, così continuato, così bello, così benefico? La necessità di queste leggi, lungi dall'impedirmi di rintracciar-

ne l'autore , non fa che accrescere la mia curiosità , e la mia ammirazione. Era d'uopo, che una mano egualmente industriosa, che potente, ponesse nella sua opera un' ordine egualmente semplice , e fecondo , costante , ed utile . Io dunque non temo di dire colla Scrittura, che ciascuna stella si affretta di andare ove Iddio la manda, e che quando parla, esse con tremore rispondono; eccoci. *Ecce adsumus.*

XIX.

Degli Animali.

Ma volgiamo i nostri sguardi verso gli animali, più degni ancora d'ammirazione, che i cieli, e gli astri. Ve ne sono innumerabili specie. Gli uni non hanno, che due soli piedi, altri ne hanno quattro, altri ne hanno un gran numero. Gli uni camminano, gli altri strisciano , altri volano , altri nuotano , altri caminano , e nuotano insieme . Le ali degli uccelli, e le notatore dei pesci sono altrettanti rami, che fendono il vano dell' aria, e dell' acqua, e che conducono il corpo flottante dell' uccello, o del pesce, di cui la struttura, è simile a quella d'un naviglio . Ma le ali degli uccelli hanno delle penne con una lanugine, che si gonfia all' aria, e che diverrebbe pesante nelle acque. Al contrario le

notatore dei pesci, hanno delle punte dure, e secche, le quali fendono l'acqua senza esserne imbevute, e non divengono affatto gravi allorchè si bagnano. Alcuni uccelli, che nuotano come li Cigni, sollevano in alto le loro ali, e tutta la loro piuma per timore di bagnarla, affinchè gli serva come di vele. Essi hanno l'arte di volgere queste piume dalla parte del vento, ed andare come i vascelli ad orza, quando il vento non gli è favorevole. Gli uccelli acquatici, come sono le anitre, hanno alle zampe delle grandi pelle, che si distendono, e formano delle racchette a loro piedi per impedire di profondarli nelle sponde paludose dei fiumi.

Fra questi animali, le bestie feroci, come sono i Lioni, hanno alcuni muscoli più grossi alle spalle, alle coscie, ed alle gambe; in tal guisa questi animali sono pieghevoli, agili, nervoruti, e pronti a slanciarsi. Le ossa delle loro mandibole sono prodigiose in proporzione del rimanente del loro corpo. Hanno denti, e griffe, che gli servono di armi terribili per squarciare, e didivorare altri animali. Per la ragione medesima, gli uccelli di rapina, come le aquile, hanno un becco, ed unghie, che tutto forano. I muscoli delle loro ali, sono d'un'estrema grandezza, e di una carne durissima, affinchè le loro ali abbiano un moto più forte, e più rapido. In tal guisa questi animali, sebbene assai pesanti, si sollevano senza difficoltà fino nelle nuvole, da

dove si slanciano come il fulmine, sopra qualsivoglia preda, che possa nutrirli. Altri animali hanno delle corna. La forza più grande degli uni, è nelle reni, e nel collo: altri non possono che lanciare. Ciascuna specie ha le sue armi offensive, e difensive; Le loro caccie sono come guerre, ch'essi fanno gli uni contro gli altri per li bisogni della vita. Essi hanno le loro regole, e la loro polizia. L'uno porta, come la Tartaruga la sua casa nella quale è nato. L'altro fabbrica la sua, come gli uccelli, sulli più alti rami degli alberi, per preservare i loro figliuolini dall' insulto degli animali che non sono alati. Esso ancora posa il suo nido nei fogliami più folti per occultarlo a suoi nemici. Un' altro, come il Castoro, va fabbricando fino nel fondo delle acque di uno stagno l'asilo, che si prepara, e sa inalzare delle dighe per renderlo inaccessibile all' inondazione. Un' altro, come la Talpa, nasce con un muso così puntuto, ed aguzzo, che sbuca in un momento il terreno il più duro per farsi una ritirata sotterranea. La Volpe sa scavare un covile con due sortite per non esser sorpresa, e per eludere gl' inganni del cacciatore. Gli animali rettili, sono d'un' altra manifattura. Essi si piegano, e ripiegano coll'evoluzione dei loro muscoli, essi strisciano, abbracciano, serrano, aggrappano li corpi, che incontrano, s'introducono sottilmente per tutto. I loro organi sono quasi indipendenti li uni dagli altri: in tal guisa essi vivono an-

che dopo, che sono tagliati. Gli uccelli (dice Cicerone,) che hanno le gambe lunghe, hanno altresì il collo lungo a proporzione, per potere abbassare il loro becco fino a terra, e prendervi i loro cibi. Lo stesso è del cammello. L'Elefante, il di cui collo sarebbe troppo pesante per la sua grossezza, se fosse lungo quanto quello del cammello, è stato provveduto di una tromba, ch' è un tessuto di nervi, e di muscoli, che allunga, ritira, ripiega in tutte le maniere per prender li corpi, per sollevarli, e per respingerli: così i Latini hanno nomato questa tromba una mano.

Alcuni animali sembrano fatti per l'uomo. Il Cane è nato per accarezzarlo, per avvezzarlo come a lui piace; per dargli un' imagine gradevole di società, d'amicizia, di fedeltà, e di tenerezza; per custodire tutto ciò che gli si affida; per prender correndo molte altre bestie con ardore, e per lasciarle in seguito all' uomo, senza ritenerne cosa alcuna. Il cavallo, ed altri simili animali trovansi sottoposti all' uomo per alleviarlo nella sua fatica, e per esser caricati di mille pesi. Essi sono nati per portare, per camminare, per sollevar l'uomo nella sua debolezza, e per obbedire a tutti i suoi cenni. Li bovi hanno la forza, e la pazienza in retaggio, per tirare il carro, e per lavorare. Le vacche danno ruscelli di latte. Li montoni hanno nel loro vello un superfluo, che non è per loro, e che si rinnuova per in;

vitar l'uomo a tosarli in ogni anno. Anche le capre somministrano un crine lungo, che loro è inutile, e di cui l'uomo forma dei drappi per cuoprirsi. Le pelli degli animali somministrano all'uomo le più belle pelliccie ne' paesi i più lontani dal Sole. In tal guisa l'Autore della Natura ha rivestite le bestie a seconda del loro bisogno; e le loro spoglie, anche servono di poi d'abiti agli uomini per riscaldarli in que' climi agghiacciati. Li animali, che non hanno quasi niente pelo, hanno una pelle spessissima, e durissima come scaglie: altri hanno anche delle scaglie, che si cuoprono l'un' con l'altra, come tegole d'un tetto, e che si traoprono, e si rinchiudono secondo, che conviene all'animale di dilatarsi, o di stringersi. Queste pelli, e queste squame, servono ai bisogni degli uomini. In tal modo nella natura, non solamente le piante, ma eziandio gli animali sono fatti per nostro uso. Anche le bestie feroci si addomesticano, e per lo meno temono l'uomo. Se tutti i paesi fossero popolati, e civilizzati, come dovrebbero esserlo, non vi sarebbe luogo in cui le bestie investissero li uomini. Non più si trovarebbero animali feroci, fuori, che nelle più rimote Selve, e sarebbero riservati per l'esercizio del coraggio, della forza, e della destrezza del genere umano; per un giuoco, che rappresentarebbe la guerra, senza che vi fosse bisogno della vera guerra fra le nazioni. Ma osservate, che gli Animali nocevoli all'uomo, sono i me-

no fecondi, e che li più utili sono quelli, che si moltiplicano di vantaggio. Si uccidono incomparabilmente più bovi, e montoni, che non si uccidono orsi, e lupi. Vi ha ciò nonostante incomparabilmente meno orsi, e lupi sulla terra, che bovi, e montoni. Notate ancora con Cicerone, che le femine di ciascuna specie, hanno delle mammelle in numero proporzionato ai figliuoli ch' esse d'ordinario portano. Più figli esse portano, più sorgenti di latte per allevarli ha somministrato loro la Natura.

Nel mentre che i montoni fanno crescere per noi la loro lana, li vermi da seta ci filano a gara delle ricche stoffe, e consumano se stesse per donarle a noi. Essi si formano del loro guscio una specie di tomba, ove si rinchiudono nel proprio lavoro, e rinascono sotto una strana figura ad effetto di perpetuarsi. Da un' altra parte le Api vanno con diligenza a raccorre il succo degli odoriferi fiori per comporne il loro Mele; e lo collocano con un ordine, che può servirci di modello. Molti insetti si trasformano ora in mosche, ora in vermi. Se si trovano inutili, deve considerarsi, che tutto ciò che fa parte del gran spettacolo della Natura, e che contribuisce alla sua varietà, non è senz' uso per li Uomini tranquilli, e che meditano. Cosa mai evvi di più bello, e di più magnifico di questo gran numero di republiche di animali così bene ordinate, ciascuna spe-

cie delli quali, è di una costruzione differente dagli altri? Tutto dimostra, quanto la fattura dell' Artefice sorpassi la vile materia, che ha posta in opera. Tutto mi sorprende, fino i menomi moschini. Se appariscono incomodi, si deve notare che l'uomo ha bisogno di qualche pena mescolata con i suoi comodi. Esso si ammollirebbe, dimenticherebbesi di se stesso, se niente avesse, che moderasse i suoi piaceri, e che esercitasse la sua pazienza.

XX.

Disposizione ammirabile di tutti i corpi, che compongono l' Universo.

Consideriamo ora le meraviglie, che risplendono nei più grandi Corpi, egualmente che nei più piccioli. Da una parte io veggo il Sole tante migliaja di volte più grande della terra; io lo veggo, che circola in spazj, al confronto de'quali, esso stesso non è, che un' atomo brillante. Io veggo altri astri, forse anche più grandi di lui, che rotolano in altri spazj ancor più distanti da noi. Al di là di tutti questi spazj, che sfuggono già ad ogni dimensione, io scorgo ancora confusamente altri astri, che non si possono più nè contare, nè distinguere. La terra in cui io sono, non è che un punto

a proporzione del tutto, ove non trovasi mai verun confine. Questo tutto è così ben'ordinato, che non vi si potrebbe rimuovere un solo atomo senza sconcertare tutta questa macchina immensa; e si muove con un ordine così bello, che questo moto medesimo ne perpetua la varietà, e la perfezione. È d'uopo dunque, che una mano cui niente costa, non si stanchi giammai di condurre quest' opera dopo tanti secoli, e che le sue dita *si prendano giuoco dell' Universo*, per parlare secondo la Scrittura.

XXI.

Meraviglie degl' infinitamente piccoli.

Da un'altra parte l'opera non è meno ammirabile in picciolo, che in grande. Io non trovo meno in picciolo una specie d'infinito, che mi sorprende, e che mi soprafà. Trovare in un picciolo insetto, come in un Elefante, ed in una Balena, membra perfettamente organizzate, trovarvi una testa, un corpo, gambe, piedi formati come quelli dei più grandi Animali. In ciascheduna parte di questi atomi viventi vi sono muscoli, nervi, vene, arterie, sangue; in questo sangue spiriti, parti venose, ed umori; in questi umori stille anch'esse composte di diverse parti, senza che mai possa

no fermarsi in questa infinita composizione di un tutto così infinito.

Il microscopio ci discuopre in ciascun' oggetto quasi mille oggetti sfuggiti alla nostra cognizione. Quanti altri oggetti mai non vi sono in ciascun'oggetto discoperto dal microscopio, che non può il medesimo discuoprire? Cosa mai vedremmo noi, se potessimo raffinare sempre più gl' istrumenti, che vengono in soccorso della nostra vista troppo debole, e grossolana? Ma suppliamo coll' immaginazione a ciò, che a noi manca dal canto degli occhj, e che la nostra medesima imaginazione sia una specie di microscopio, il quale ci rappresenti in ciaschedun' atomo mille mondi nuovi, ed invisibili: essa non potrà mai rappresentarci del continuo nuove scoperte ne' piccioli corpi, essa si stancherà; bisognerà che si arresti, che vada a soccombere, e che lasci finalmente nel più piccolo organo di un corpo mille incognite meraviglie.

XXII.

Della struttura dell' Animale.

Limitiamoci alla macchina dell' animale: questa ha di proprio tre cose, che non possono essere bastantemente ammirate. 1. Essa ha in se medesima con che

difendersi contro coloro, che l'assalgono per distruggerla. 2. Ha con che rinvigorire per mezzo del nutrimento. 3. Ha con che perpetuare la sua specie mediante la generazione. Esaminiamo un poco queste tre cose.

XXIII.

Dell' istinto dell' Animale.

Gli Animali hanno quello, che chiamasi istinto, e per avvicinarsi agli oggetti utili, e per sfuggire quelli, che loro possono nuocere. Non cerchiamo in che consiste questo istinto ; contentiamoci del semplice fatto senza ragionare.

L'agnellino sente da lungi la sua madre, e corre innanzi ad essa. Il montone è preso da orrore all' approssimarsi del Lupo, e sen fugge prima di averlo potuto discernere. Il Cane da caccia è quasi infallibile per scuoprire al solo odorato la traccia del cervo. In ciascun' Animale v'è un' impulso impetuoso, che riunisce in un'istante li spiriti, che tende i nervi, che rende pieghevoli le giunture, che aumenta incredibilmente negl' istantanei pericoli la forza, l'agilità, la prestezza, e le astuzie per fuggire l'oggetto, che lo minaccia della sua perdita. Non trattasi qui di sapere, se le bestie abbiano conoscimento. Io non pretendo di en-

trare in alcuna questione di filosofia. Li moti de' quali parlo sono intieramente indeliberati, eziandio nella macchina dell' uomo. Se un uomo, che dansa sulla corda ragionasse intorno alle regole dell' equilibrio, il suo ragionamento gli farebbe perder l'equilibrio, che conserva maravigliosamente senza ragionare; e la ragione, ad altro non gli servirebbe, che a cadere in terra. Lo stesso avviene delle bestie. Dite pure se il volete, ch'esse ragionano come gli uomini: dicendo ciò, voi non indebolite nulla la mia prova. Il loro ragionamento non può mai servire a spiegare i moti, che noi più ammiriamo in esse. Dirà mai alcuno, ch'esse sappiano le più fine regole della meccanica, le quali osservano con una giustezza così perfetta, allorchè trattasi di correre, di saltare, di nuotare, di celarsi, di ripiegarsi, di nascondere le loro vestigia ai Cani, o di servirsi della parte più forte del loro corpo per difendersi? Dirà forse alcuno ch'esse sappiano le mattematiche, che dalli uomini s'ignorano? Ardirà alcuno dire, ch'esse fanno con deliberazione, e con scienza tutti i movimenti sì impetuosi, e sì giusti, che anche gli Uomini fanno senza studio, e senza pensarvi? Gli si attribuirà forse ragione ne' loro movimenti anche ove è certo, che l'uomo non ne ha questo è l'istinto, si potrà dire, che conduce le bestie. Io lo ammetto; questo è quasi un' istinto. Ma quest' istinto è una sagacità, ed una destrezza mi-

rabile, non nelle bestie che non ragionano, nè possono altronde aver modo di ragionare; ma nella sapienza superiore, che le conduce, Quest' istinto, o questa sapienza, che pensa, e che veglia per la bestia, nelle cose indeliberate, in cui non potrebbe nè vegliare, nè pensare, quand' anche fosse ragionevole come noi, altro non può essere, che la sapienza dell' Artefice, che ha fatto questa macchina. Non più dunque si parli d'istinto, nè di natura. Questi nomi non sono altro che belli nomi nella bocca di chi li pronunzia. V'ha in ciò, ch'essi chiamano natura, ed istinto, un' arte, ed un' industria superiore, di cui l'invenzione umana, non è che l'ombra. Ciò che è indubitabile si è, che nelle bestie v'ha un prodigioso numero di movimenti del tutto indeliberati, eseguiti secondo le più fine regole della meccanica. La sola macchina è quella, che segue queste regole. Ecco il fatto indipendente da ogni filosofia, ed il solo fatto decide. Cosa pensarebbesi di un' orologio, che fuggisse all' opportunità, che si ravvolgesse, si difendesse, scappasse per conservarsi, allora quando si volesse romperlo? Non si ammirarebbe l'arte dell' Artefice? Si potrebbe credere, che le molle di quest' orologio si fossero da se stesse formate, proporzionate, disposte, ed unite per un caso? Crederebbesi aver spiegato pulitamente queste operazioni si industriose, parlando dell' istinto, e della natura di quest' oro-

logio, che indicasse precisamente le ore al suo padrone, e che fuggisse coloro, che volessero spezzare le sue molle?

XXIV.

Del Nutrimento.

Cosa v'ha di più bello, che una machina la quale da per se stessa si risarcisce, e si rinnuova continuamente? L'animale limitato nelle sue forze, vien meno facilmente per la fatica: ma più esso travaglia, più sentesi stimolato a rinfrancarsi della sua fatica con un'abbondante nutrimento. Gli alimenti gli restituiscono in ciascun giorno la forza, che ha perduta. Egli pone dentro il suo corpo una sostanza straniera, che con una specie di metamorfosi diviene sua propria. Dapprima vien questa tritata, e si converte in un liquore; poscia si purifica, come se si passasse con un setaccio, per separarne tutto il più grasso; in seguito arriva al centro, ossia fuoco delli spiriti, ove si assottiglia, e diviene sangue. Finalmente scorre, e s'insinua per mezzo d'innumerabili vene ad inaffiare tutte le membra; si filtra nelle Carni, essa stessa divien carne. Tanti alimenti, e liquori di sì differenti colori, sono una medesima carne. L'alimento, ch'era un corpo inanimato, mantiene la vita dell' animale, e diviene l'animale me-

desimo. Le parti, che lo componevano, si sono esalate con una insensibile, e continua traspirazione. Ciò che quattro anni fà era un tal cavallo, altro più non è che aria, o fumo. Ciò che allora era fieno, o biada, è divenuto questo medesimo cavallo sì fiero, e sì vigoroso; almeno passa per il medesimo cavallo, malgrado questo cangiamento insensibile della sua sostanza.

XXV.

Del Sonno.

Al nutrimento si unisce il sonno. L'animale interrompe, non solo tutti i movimenti esteriori, ma eziandio tutte le principali operazioni dell' interno, che potrebbero agitare, e dissipare troppo li spiriti. Altro non restagli, che il respiro, e la digestione, vale a dire, che ogni moto, che potesse consumare le sue forze è sospeso, e che solamente, e liberamente si esercita ogni moto proprio a rinnovarle. Questo riposo, che è una specie d'incantesimo, torna tutte le notti, nel mentre, che le tenebre impediscono la fatica. Chi ha inventata questa sospensione? Chi ha scelte le operazioni che devono continuare? E chi ha escluso con un discernimento sì giusto tutte quelle, che hanno bisogno di essere interrotte? Il giorno dopo tutte le fati-

che sofferte, sono annientate. L'animale fatica, come se mai avesse faticato; ed ha una vivacità, che l'invita ad una nuova fatica per mezzo di questo rinnovamento. Li nervi sono sempre pieni di spiriti, le carni pieghevoli, la pelle rimane intiera, quantunque paja, che debba consumarsi. Il corpo vivo dell' animale, consuma ben tosto corpi inanimati, anche li più solidi, che gli sono attorno, ed esso non si consuma. La pelle d' un cavallo consuma molte selle. La carne d'un fanciullo, sebbene così tenera, e delicata, consuma molti abiti, mentre ch'essa si fortifica ogni giorno. Se questo rinnovamento fosse perfetto, sarebbe l'immortalità, ed il dono di una gioventù eterna. Ma siccome questo rinnovamento è imperfetto, l'animale perde insensibilmente le sue forze, ed invecchia, perchè tutto quello, ch'è creato deve portar il contrasegno del nulla d'onde è uscito, ed aver deve un fine.

XXVI.

Della Generazione.

Che v'ha di più ammirabile, che la moltiplicazione degli animali? Riguardate gl'individui: Nessun animale è immortale. Tutto invecchia, tutto passa, tutto sparisce, tutto è annientato. Riguardate le specie: tut-

to sussiste, tutto è permanente, ed immutabile in una non interrotta vicissitudine. Da che sulla terra vi sono uomini premurosi di conservare la memoria dei fatti, mai sonosi veduti nè lioni, nè tigri, nè cinghiali, nè orsi formarsi a caso negli antri, o nelle Selve. Nella stessa maniera non veggonsi produzioni fortuite di cani, o di gatti. Li bovi, ed i montoni mai nascono da se stessi nelle stalle, e nei pascoli. Ciascuno di questi animali è debitore della sua nascita ad un determinato maschio, e ad una determinata femina della sua specie.

Tutte queste differenti specie si conservano presso a poco egualmente in tutti i secoli. Non vedesi che dopo tre mila anni alcuna ne sia perita. Nella guisa stessa non vedesi, che alcuna si moltiplichi con un eccesso incomodo per le altre. Se le specie de' Leoni, degli Orsi, e delle Tigri si moltiplicassero ad un certo punto, distruggerebbero le specie dei cervi, dei daini, dei montoni, delle capre, e dei bovi. Prevalerebbero anche sopra l'uman genere, e spopolarebbero la terra. Chi è quegli, che tiene la misura così giusta per non estinguere mai queste specie, per non lasciarle mai troppo moltiplicare?

Ma in fine questa perenne propagazione di ciascuna specie è una meraviglia, alla quale troppo siamo assuefatti. Che cosa mai si pensarebbe di un orologio il

quale sapesse formare altri orologj, che da per se stessi ne producessero degli altri all' infinito, di modo che i due primi orologj fossero sufficienti per moltiplicarne e perpetuarne la specie su tutta la terra? Cosa mai si direbbe di un Architetto se avesse l'arte di fare delle case, che ne facessero altre, per rinnovare l'abitazione degli uomini prima che fossero vicine a rovinare. Ecco ciò, che vedesi negli animali. Essi sono, se così volete, pur machine come gli orologj; ma finalmente l'autore di queste machine ha posto in esse con che riprodursi all'infinito, mediante l'unione dei due sessi. Dite pur, quanto vi piace, che questa generazione di animali si fa per mezzo di modelli, ovvero per una configurazione espressa di ciascheduno individuo. Qual delle due vi piacia di dire, nulla voi guadagnate, e la perizia dell' artefice niente meno risplende. Se voi supponete, che in ciascuna generazione, l'individuo riceva, senza verun modello, una configurazione fatta appostatamente, io domando, chi è che regola la configurazione d'una machina così composta, ed ove risplende una sì grande industria? Se al contrario, per non riconoscervi arte veruna, voi supponete, che le forme determinino tutto, io risalgo a queste forme medesime. Chi è che le ha preparate: Esse sono assai più sorprendenti delle machine, che se ne vogliono far nascere.

S' immaginino dunque delle forme negli animali,

che vivevano già quattro mil' anni indietro, e si assicura, se si vuole, ch'esse erano talmente racchiuse le une nelle altre all' infinito, che ve ne sono state per tutte le generazioni di questi quattro mila anni, e che ve ne sono ancora alcune preparate per la formazione di tutti gli animali, che conserveranno la specie nel seguito di tutti i secoli. Questi modelli, che hanno la forma tutta dell' animale, per la loro configurazione, come poco fa ho osservato, sono altrettanto difficili ad essere spiegati, quanto gli animali medesimi. Ma essi hanno altronde alcune meraviglie assai inespiicabili. Per lo meno la configurazione di ciascun animale in particolare richiede tant' arte, e potenza quanta ne fa d'uopo per porre in esecuzione le molle, che compongono questa machina. Ma quando suppongano le forme; 1. bisogna dire, che ciascuna forma contenga in piccolo, con una delicatezza incomprensibile, tutte le molle della machina medesima. Or v' è più industria nel fare un' opera così composta, in si piccol volume, che nel farla più grande. 2. Bisogna dire, che ciascuna forma, la quale è un individuo preparato per una prima generazione, racchiuda distintamente dentro di se altre forme contenute le une nelle altre all' infinito, per tutte le generazioni possibili nel corso di tutti i secoli. Cosa v' ha di più industrioso, e di più sorprendente in materia d'arte, quanto questa preparazione di un numero infini-

to d'individui, tutti formati per l'innanzi in uno solo, dal quale devono nascere ? Le forme adunque a nulla servono per spiegare le generazioni degli animali senza bisogno di riconoscervi arte veruna. Al contrario le forme mostrerebbero un artifizio maggiore, ed una più sorprendente composizione.

Ciò che v'ha di manifesto, e d'incontrastabile si è, che indipendentemente da ogni sistema di Filosofi, il concorso fortuito degli atomi non produce mai, se si tolga la generazione, in alcun luogo della terra nè leoni, nè tigri, nè orsi, nè elefanti, nè cervi, nè buoi, nè montoni, nè gatti, nè cani, nè cavalli: Essi non sono prodotti giammai se non dal congiungimento dei loro simili. Li due animali, che ne producono un terzo, non sono altrimenti li veri autori dell'arte, che risplende nella composizione dell' animale generato da loro. Lungi dall'avere l'industria di eseguirla, non sanno neppure come è composta l' opera, che risulta dalla loro generazione. Essi non ne conoscono alcun mezzo particolare. Essi non sono stati, che istrumenti ciechi, ed involontarj applicati all' esecuzione di un'arte meravigliosa, che gli è assolutamente estranea, ed incognita. D'onde viene quest'arte sì meravigliosa, che non è punto la loro? Qual potenza, e quale industria sà impiegare, per opera di un sì ingegnoso disegno, istrumenti tanto incapaci, e di sapere quello che fanno, e di

averne alcuna penetrazione? È inutile il supporre, che le bestie abbiano cognizione. Se ne dia loro pure quanta mai ne piaccia nelle altre cose, per lo meno è d'uopo confessare, ch'esse nella generazione non hanno parte alcuna all'industria, che risplende nella composizione degli animali, che producono.

Andiamo anche più innanzi, e supponiamo tutto ciò, che si racconta di più sorprendente circa l'industria degli animali. Ammiriamo quanto si vuole la certezza, con cui un cane si slancia nella terza strada subito, che la bestia da esso inseguita non ha lasciato verun odore nelle prime due: Ammiriamo la cerva, che dicesi gettar lungi da se il suo picciolo cerviotto in qualche luogo nascosto, affinchè i cani non possano scuoprirlo dall' odore: Ammiriamo fino il ragno, che tende colle sue reti sottili agguati ai moschini per allacciarli, e per sorprenderli pria, che possano sbarazzarsi: Ammiriamo ancora, se fia d'uopo, l'airone, quale dicesi, che pone la sua testa sotto le ali per nascondere il becco sotto le sue penne, onde forare il ventricolo dell' ucello di rapina, che sopra lui si slancia.

Supponiamo tutti questi fatti maravigliosi; La natura intiera è piena di questi prodigj. Ma cosa se ne deve concludere? Veramente se noi vi facciamo attenzione, essi proveranno troppo. Diremo, che le bestie sian fornite di ragione più che noi? Il loro istinto

ha certamente più certezza delle nostre congetture. Non hanno essi studiato nè dialettica, nè geometria. Non hanno alcun metodo, alcuna coltura. Quello che fanno, lo fanno senza averlo studiato, nè preparato; lo fanno all' improviso, e senza tener consiglio. Noi c'inganniamo del continuo, dopo aver ben ragionato insieme. Esse però eseguiscono ad ogni momento ciò che potrebbe richiedere maggior precisione. Il loro istinto è infallibile in molte cose. Ma questo nome d'istinto altro non è, che un bel nome vuoto di senso. Poichè, cosa mai può intendersi per un istinto più giusto, più preciso, e più sicuro della ragione stessa, se non che una ragione perfetta? È duopo dunque trovare una maravigliosa ragione, o nell' opera, o nell' artefice, o nella machina, o in colui, che l'ha composta. Per esempio, quando io veggo in un orologio una precision sulle ore che sorpassa tutte le mie cognizioni, io concludo, che se l'orologio non ragiona, è d'uopo, che sia stato formato da un' Artefice, che ragionasse in questo genere più giustamente di me. Nella stessa maniera, quando veggo delle bestie, che ad ogni ora fanno cose nelle quali apparisce un' industria più bella della mia, io ne concludo subito, che questa industria cotanto maravigliosa deve necessariamente essere, o nella machina, o nell' inventore, che l'ha fabbricata. È essa nel medesimo animamile? Quale apparenza v' ha ch' esso sia così sapiente,

e così infallibile in alcune cose? se questa industria non è in lui, d'uopo è, che sia nell' artefice, che ha fatto quest' opera, siccome tutta l'arte dell' orologio è nella testa dell' Orologiaro.

XXVII.

Alcuni mancamenti, che commettono le bestie, non impediscono, che il loro istinto non sia infallibile in diverse cose.

Nè mi si risponda, che l'istinto delle bestie è manchevole in alcune cose. Non deve sorprendere, che le bestie non siano infallibili in tutto; ma è sorprendente, che lo siano in molti casi. Se esse lo fossero in tutto, avrebbero una ragione infinitamente perfetta; sarebbero tante Divinità. Non può esservi nelle opere di una potenza infinita, se non una perfezione finita: altrimenti Iddio avrebbe delle creature simili a Lui; ciò che è impossibile. Egli dunque non può mettere perfezione, nè in conseguenza ragione nelle sue opere, se non che con alcuni limiti. Il limite adunque non è una prova, che l'opera sia senza ordine, e senza ragione. Dall'ingannarmi io qualche volta, non ne viene in conseguenza, che io non sia ragionevole, e che tutto si operi in me per un puro caso; ne siegue soltanto, che la mia ragione è limitata, ed imperfetta. Nella identifica manie-

ra, che una bestia non è infallibile in tutto con il suo istinto, non ostante, che lo sia in molte cose, non ne siegue, che in questa machina non vi sia alcuna ragione senza limite. Ma in fine il fatto è costante, vale a dire, che nelle operazioni di questa machina v' è una condotta regolare, un' arte maravigliosa, un' industria, che in certi limiti giunge fino all' infallibilità. A chi attribuiremo noi questa industria infallibile? All' opera, o al suo artefice?

XXVIII.

Impossibilità dell' anima delle Bestie.

Se voi dite, che le bestie hanno anime differenti dalle loro machine, io vi dimanderò subito di qual natura siano queste anime intieramente differenti dai corpi, ed unite a loro. Chi è quegli, che ha saputo unirle a nature cotanto differenti? Chi è quegli, che ha avuto un'impero così assoluto sopra nature sì diverse per metterle in una società così regolare, così costante, ed in cui il commercio è così pronto?

Se al contrario volete, che la medesima materia possa ora pensare, ed ora non pensare, secondo le diverse disposizioni, e configurazioni delle parti, che possono darglisi: io non starò qui a dirvi, che la materia non può pensare, e che non saprebbe comprendersi, che le

parti di una pietra possano giammai, senza niente aggiungervi, unirsi da loro stesse, qualunque grado di moto, e qualunque figura gli si dia. Al presente io mi limito a dimandarvi, in che consiste questa disposizione, e questa configurazione precisa delle parti, che voi proponete. È d'uopo, secondo voi, che vi sia un grado di moto, in cui la materia per anco non ragioni, e di poi un altro presso a poco simile, in cui essa comincia in un subito a ragionare, e ad intendere se stessa. Chi è quegli, che ha saputo scegliere questo grado preciso di moto? Chi è quegli, che ha scoperto la linea secondo la quale le parti devono muoversi? Chi è quegli, che ha prese le misure per trovare adequatamente la figura, e la grandezza, che ciascuna parte ha bisogno di avere per tutte le proporzioni fra loro in questo tutto? Chi è quegli, che ha regolato la figura esterna, con cui devono esser limitati tutti questi corpi? In una parola, chi è quegli, che ha trovato tutte le combinazioni, nelle quali la materia pensa, e la memoria delle quali non potrebbe esser diminuita senza che la materia cessasse immantinente di pensare? Se voi dite, che è il caso: io rispondo, che voi fate ragionevole questo caso al segno di essere la sorgente della ragione medesima: Strana pretensione di non riconoscere una causa intelligentissima, da cui proviene a noi ogni intelligenza, e di voler piuttosto dire, che la più pura ragione

non è, che un puro effetto della più cieca di tutte le cause, in un soggetto com'è la materia, la quale per se medesima è incapace di cognizioni?

XXIX.

Sentimenti di alcuni Antichi circa l'anima, e la cognizione delle Bestie.

La filosofia degli Antichi, sebbene imperfettissima, avea ciò non ostante traveduto questo incoveniente: in tal guisa voleva essa, che lo spirito divino sparso in tutto l'Universo, fosse una sapienza superiore, che agisse incessantemente in tutta la natura, ed in particolare in tutti gli Animali come le anime agiscono nei corpi, e che questa impressione continua dello spirito divino appellata dal volgo *istinto*, senza intendere il vero senso di questo termine, fu la vita di tutto ciò, che vive. Aggiungevano, che queste scintille dello spirito divino erano il principio di tutte le generazioni; che gli animali le ricevano nel loro concepimento, e nella loro nascita, e che nel momento della lor morte queste particelle divine si distaccano da tutta la materia terrestre per volarsene al cielo, ove esse girano nel numero degli astri. Questa filosofia tutt'insieme si magnifica, e favolosa, si esprime da Virgilio tanto graziosamente con quei versi sopra le Api, ove dice, che tut-

te le meraviglie, che vi si ammirano hanno fatto dire a molti, ch'esse erano animate da un soffio divino, e da una porzione della divinità nella persuasione che Iddio riempie la terra, il mare, le greggi, e che là rientrano, e ritornano tutte le cose allorchè vengono a distrugersi, perchè le anime, che sono il principio della vita, lungi dall' essere annientate dalla morte, se ne volano nel numero degli astri, e vanno a stabilire la loro dimora nel cielo:

Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus
Aethereos dixere; Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum.
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia: nec morti esse locum: sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo. (a)

Questa sapienza divina, che varia tutte le parti cognite del mondo, avea talmente colpito li Stoici, e prima di essi Platone, che credevano, che il Mondo intiero fosse un' animale, ma un' animale ragionevole, filosofo, saggio, finalmente il Dio supremo. Questa filosofia riduceva la moltitudine dei Dei ad un solo, e questo solo Dio alla natura, che era eterna, infallibile, intelligente, onnipotente, e divina. In tal guisa i Filo-

(a) *Virgil. Georgic. Lib. IV. Vers.* 220.

sofi nel momento, che si allontanavano dai Poeti ricadevano in tutte le immaginazioni poetiche. Essi davano come tutti gli Autori delle favole, una vita, una intelligenza, un' arte, un disegno a tutte le parti dell' Universo, che sembravano le più inanimate. Senza dubbio essi avevano ben' intesa l'arte, che è nella natura, ed in altro non s'ingannavano, se non che nell' attribuire all' opera l'industria dell' artefice.

XXX.

Dell' Uomo.

Non ci fermiamo di più sugli animali inferiori all' uomo. È tempo ormai di studiare il fondo dell' uomo stesso, per discuoprire in esso colui, del quale dicesi esser l'immagine. Io non conosco in tutta la natura se non che due sorte di esseri: quelli cioè, che hanno cognizione, e quelli, che non ne hanno affatto. L'uomo riunisce in se queste due qualità di esseri. Esso ha un corpo come gli esseri corporali li più inanimati, ha uno spirito, vale a dire un pensiere, per mezzo del quale conosce se stesso, e comprende ciò che gli è d'intorno. Se è vero, che v'è un primo Essere, che ha cavato tutti gli altri dal nulla, l'uomo è veramente sua immagine; imperocchè esso riunisce come Lui

tutto ciò, che v'à di perfezione reale in queste due maniere di essere. Ma l'immagine altro non è, che un'immagine; essa non può essere, che un' ombra del vero essere perfetto.

Cominciamo lo studio dell' uomo dalla considerazione del suo corpo. Io non sò, diceva una madre à suoi figli nella sacra Scrittura, come vi siate formati nel mio seno. In fatti non è la sapienza dei Genitori, che forma un'opera così composta, e regolare. Essi non hanno parte alcuna in questa industria. Lasciamoli dunque, e rimontiamo più alto.

XXXI.

Della struttura del Corpo dell' Uomo.

Il Corpo è impastato di fango: ma ammiriamo la mano, che lo ha fatto.

Il sigillo dell' artefice è impresso sulla sua opera. Sembra che siasi preso piacere di fare un capo d'opera con una materia vile. Gettiamo l'occhio su questo corpo, ove le ossa sostengono le carni, che le ricuoprono. Li nervi, che vi sono tesi, ne costituiscono tutta la forza, e li muscoli, ne' quali i nervi s'intrecciano, nel gonfiarsi, e nel prolungarsi fanno i moti i più giusti, e i più regolari. Le ossa sono rotte di distanza in

distanza. Esse hanno delle giunture, ove si connettono le une nelle altre, e sono legate con nervi, e tendini. Cicerone ammira con ragione il bell' artificio, che lega queste ossa: che cosa evvi di più pieghevole per tutti li diversi movimenti? Ma nel tempo stesso evvi nulla di più stabile, e di più durevole? Anche dopo, che un corpo è morto, e che le sue parti sono separate dalla corruzione, si veggono tuttavia queste giunture, e questi legamenti, che appena possono distruggersi. In tal guisa questa machina è diritta, o piegata, dura, o pieghevole come si vuole. Dal cervello, ch'è la sorgente di tutti i nervi, partono li spiriti, che non possono vedersi, e ciò non ostante così reali, e di una azione sì forte, che fanno tutti i moti della machina, e tutta la sua forza. Questi spiriti sono in un' istante mandati fino all' estremità delle membra: Ora scorrono dolcemente, e con uniformità: Ora hanno, secondo i bisogni un' impetuosità irregolare, e variano all' infinito le positure, li gesti, e le altre azioni del corpo.

XXXII.

Della Pelle.

Riguardiamo questa carne. È essa ricoperta in alcuni luoghi di una pelle tenera, e delicata per l'orna-

mento del corpo. Se questa pelle, che rende l'oggetto si gradevole, e di un colorito sì dolce fosse tolta, il medesimo oggetto sarebbe spaventevole, e farebbe orrore: In altri luoghi questa medesima pelle è più dura, e più spessa per resistere alle fatiche di queste parti. Per esempio, quanto è più grossa la pelle della pianta de' piedi di quella del volto! Quanto più lo è quella del di dietro della testa, che quella del davanti! Questa pelle è formata per tutto come un crivelli; ma questi fori, che chiamansi pori, sono insensibili. Quantunque il sudore, e la traspirazione esalino da questi pori, il sangue non sorte giammai da loro. Questa pelle ha tutta la delicatezza, che bisogna per essere trasparente, e per dare al volto un colorito vivo, dolce, e grazioso. Se la pelle fosse meno serrata, e meno unita, il volto comparirebbe sanguigno, e come scorticato. Chi è che ha saputo temperare, e mescolare questi colori per formare una sì bella carnagione, che li Pittori ammirano, e imitano solo imperfettamente?

XXXIII.

Delle Vene, e delle Arterie.

Si trovano nel corpo umano rami di vene innumerabili. Gli portano il sangue dal centro all' estremità,

ed appellansi arterie. Per questi diversi rami scorre il sangue, liquore dolce, untuoso, e proprio per questa untuosità a ritenere li spiriti i più fini, nella guisa che si conservano nei corpi gommosi le più sottili, e spiritose essenze. Questo sangue inaffia la carne, come li fonti, ed i fiumi bagnano la terra. Dopo essersi filtrato nelle carni, ritorna alla sua sorgente più lento, e men pieno di spiriti; ma rinnova, e sottilizza ancor nuovamente in questa sorgente per circolare senza posa.

XXXIV.

Degli Ossi, e della loro unione.

Vedete voi questa disposizione, e questa proporzione delle membra? Le gambe, e le coscie sono grandi ossi imboccati gli uni sulli, altri, e legati da nervi. Sono una specie di colonne eguali, e regolari, che s'inalzano per sostenere tutto l'edifizio. Ma queste colonne si piegano, e la rotula del ginocchio è un osso di figura presso a poco tonda, ch'è posto espressamente nella giuntura per riempirla, e per difenderla, quando le ossa si ripiegano per l'incurvamento del ginocchio. Ciascuna colonna è composta di pezzi riportati, che compongono il suo piedistallo, e così ben congiunti in sieme, che possono piegarsi, o tenersi ferme, secondo il bisogno,

Il piedistallo gira, quando si vuole sotto la colonna. In questo piede veggonsi nervi, tendini, piccioli ossi strettamente legati, affinchè questa parte sia insieme più pieghevole, e più ferma secondo li diversi bisogni. Anche le dita delli piedi con li loro articoli, ed unghie servono a toccare il terreno su cui si cammina, ad appoggiarsi con più destrezza, ed agilità, a conservar meglio l'equilibrio del corpo, ad alzarsi, o a piegarsi. Li due piedi sporgono innanzi per impedire, che il corpo non cada da questa parte quando si china, o si piega. Le due colonne si riuniscono in alto per portare il restante del corpo; ed esse sono ancora spezzate in questa estremità, acciocchè questa giuntura dia all' uomo la comodità di riposarsi appoggiandosi sulli due più grossi muscoli di tutto il corpo.

Il corpo dell' edifizio è proporzionato all' altezza delle colonne. Esso contiene tutte le parti, che sono necessarie alla vita, e che per conseguenza devono esser situate nel centro, e racchiuse nel luogo il più sicuro. Perciò due file di coste molto strette escono dalla spina del dorso, come i rami di un albero nascono dal tronco, e formano una specie di circolo per nascondere, e tenere al coperto queste parti sì nobili, e delicate. Ma siccome le coste non potrebbero serrare intieramente questo centro del corpo umano senza impedire la dilatazione dello stomaco, e delle viscere, queste

coste finiscono di formare il circolo fino ad un certo luogo, al di sopra del quale lasciano un vuoto, affinchè il di dentro possa slargarsi con facilità per la respirazione, e per il nutrimento.

Riguardo alla spina del dorso nulla si rinviene in tutte le opere degli Uomini, che sia lavorato con tant' arte. Essa sarebbe troppo rozza, e fragile se fosse formata di un solo osso. In tal caso gli uomini non potrebbero mai piegarsi: L' Autore di questa machina ha rimediato a simile inconveniente formando delle vertebre, che imboccando le une nelle altre formano un unione di pezzi riportati, che è più forte di un tutto di un solo pezzo. Questo composto alle volte è pieghevole, ed alle volte inflessibile. Esso si dirizza, e si ripiega in un momento come il vento. Tutte queste vertebre hanno mel mezzo una apertura, che serve per far passare un dilungamento della sostanza del cervello fino all' estremità del corpo, e per mandarvi prontamente spiriti mediante questo canale.

Ma chi non ammirerà la natura delle ossa? Esse sono durissime, e si vede, che la corruzione medesima di tutto il resto del corpo in nulla le atterra. Ciò non ostante esse sono ripiene d'innumerabili fori, che le rendono più leggiere; e sono altresi ripiene nel mezzo della midolla, che deve nutrirle. Esse sono forate precisamente ne' luoghi, ove devono passare i ligamen-

ti, che attaccano le une alle altre. Inoltre le loro estremità sono più grosse del mezzo, e formano come due teste mezzetonde per far girare più facilmente un osso con l'altro, affinchè il tutto possa ripiegarsi senza stento.

XXXV.

Delli Organi.

Nel recinto delle coste sono situati con ordine tutti li grandi organi, come quelli, che servono a far respirare l'uomo, che digeriscono gli alimenti, e che formano un nuovo sangue. La respirazione è necessaria per rattemperare l'interno calore cagionato dal bollimento del sangue, e dal corso impetuoso dei spiriti. L'aria è come un alimento, di cui si nutrisce l'animale, e mediante il quale si rinnuova in tutti i momenti della sua vita.

La digestione non è meno necessaria per preparare gli alimenti sensibili ad esser cangiati in sangue. Il sangue è un liquore proprio ad insinuarsi per tutto, e a condensarsi in carne nell'estremità per riparare in tutte le membra ciò, che continuamente perdono per la traspirazione, e per la dissipazione dei spiriti. I polmoni sono come grandi involucri, che essendo spongosi, si dilatano, e si comprimono facilmente, e siccome pren-

dono, e rimandano del continuo molta aria, formano una specie di mantice in continuo movimento. Lo stomaco ha un dissolvente, che cagiona la fame, e che avverte l'uomo del bisogno di mangiare. Questo dissolvente, che punge lo stomaco, gli prepara mediante quest' incomodo un piacere vivissimo, allorchè viene appagato con gli alimenti, allorchè l'uomo si riempie deliziosamente di una materia estranea, che gli cagionerebbe orrore se potesse vederla appena introdotta nel suo stomaco, e che lo disgusta eziandio nel vederla essendo già sazio. Lo stomaco è fatto come una sacca. Ivi li alimenti cangiati, mediante una pronta azione, si confondono tutti in un liquore dolce, che diviene in seguito una specie di latte, appellato chilo, e che giungendo fino al cuore vi riceve dall' abbondanza dei spiriti la forma, la vivacità, ed il color di sangue. Ma nel mentre che il succo più puro degli alimenti passa dallo stomaco ne' canali destinati à fare il chilo, ed il sangue, le parti grosse di questi stessi alimenti sono separate come la crusca dal fior di farina mediante uno staccio, e sono respinte a basso per le uscite le più nascoste, e recondite degli organi de' sensi per timore, che non ne siano incomodati.

In tal guisa le meraviglie di questa machina sono tanto grandi, che se ne trovano infinite eziandio nelle funzioni le più umilianti, che non ardirebbesi spiegare in dettaglio.

XXXVI.

Delle parti interne.

E vero, che le parti interne dell' uomo non sono grate a vedersi come l'esterne. Ma riflettete, ch'esse non sono fatte per esser vedute. Era pure necessario, secondo il fine dell'arte, ch'esse non potessero essere scoperte senza orrore, e che in tal guisa un uomo non potesse discuoprirle, e ferire questa machina in un' altro uomo, che con una violenta ripugnanza. Quest' orrore è quello, che prepara la compassione, e l'umanità nei cuori, quando un uomo vede un altro uomo ferito. Aggiungete con s. Agostino, che v'è in queste parti interne una proporzione, un' ordine, ed un' industria, che incantano anche più lo spirito, il quale le considera di quello che la bellezza esteriore non piace agli occhi del corpo. Questo interno dell'uomo, che è sì spaventevole, e sì ammirabile nel tempo stesso, è precisamente come dev' essere, per mostrare un fango lavorato da mano divina. Vi si vede insieme, e la fragilità della creatura, e l'arte del Creatore.

XXXVII.

Delle braccia, e del loro uso.

Dall' alto di quest' opera sì preziosa, che abbiamo dipinta, pendono le due braccia, che sono terminate dalle mani, e che hanno fra loro una perfetta simetria. Le braccia si reggono alle spalle, di maniera che hanno un moto libero in questa giuntura. Sono ancora spezzate al gomito, ed al polso per potersi piegare, e rivolgere con prontezza. Le braccia sono della giusta lunghezza, che bisogna per arrivare a tutte le parti del corpo. Esse sono nervose, e piene di muscoli, affinchè possano unitamente alle reni, essere spesso in azione, e sostenere le più grandi fatiche di tutto il corpo. Le mani sono un tessuto di nervi, e piccoli ossi incassati gli uni negli altri, che hanno tutta la forza, e tutta la flessibilità convenevole per toccare i vicini corpi, per prenderli, per attaccarvisi, per lanciarli, per attrarli, per respingerli, per discioglierli, e per distaccarli gli uni dagli altri. Le dita, l'estremità delle quali sono armate d'unghie, sono formate per eseguire con la dilicatezza, e varietà de' loro movimenti le arti più maravigliose. Le braccia, e le mani servono altresì, secondo che si distendono, o si ripiegano, a porre il corpo in istato di chinarsi senza esporsi a veruna caduta. La machi-

na ha in se stessa, indipendentemente da tutti i pensieri, che vengono dopo il colpo, una specie di molla, che gli fa subitamente trovare l'equilibrio in tutti i suoi ostacoli.

XXXVIII.

Del collo, e della Testa.

Al di sopra del corpo s'inalza il collo fermo, o flessibile come si vuole. Trattasi di portare un pesante fardello sulla testa? Il collo diviene duro come se fosse di un solo pezzo. Bisogna abbassare, o volgere la testa? il collo si piega in tutti i modi, come si smontassero tutte le ossa. Questo collo mediocremente elevato al di sopra delle spalle porta senza fatica il capo, che regna su tutto il corpo. Se il capo fosse meno grosso non avrebbe proporzione alcuna col resto della machina; Se fosse più grosso, oltre che sarebbe sproporzionato, e deforme, il suo peso opprimerebbe il collo, e correrebbe rischio di far cader l'uomo dalla parte, ove pendesse un po troppo. Questo capo fortificato da tutte le parti da ossa spessissime, e durissime per meglio conservare il prezioso tesoro, che racchiude, s'incastra nelle vertebre del collo, ed ha una comunicazione prontissima con tutte le altre parti del

corpo. Il capo contiene il cervello, la di cui sostanza umida, molle, e spongosa è composta di fili teneri, ed intrecciati. Lì è il centro delle meraviglie, di cui parleremo nel seguito. Il cranio trovasi forato regolarmente con una proporzione, ed una simetria esatta, per li due occhj, per le due orecchie, per la bocca, e per il naso. Vi sono de' nervi destinati alle sensazioni, che si eseguiscono nella maggior parte di questi condotti. Il naso, che non ha nervi per la sua sensazione, ha un osso cribroso per far passare gli odori fino al cervello. Frà gli organi di queste sensazioni, li principali sono doppj per conservare in una parte ciò, che potrebbe mancare nell' altra per qualche accidente. Questi due organi di una medesima sensazione sono posti in simetria sul d'avanti, o sulli lati, affinchè l'uomo ne possa fare un più facile uso, o a destra, o a sinistra, o dirimpetto a lui, vale a dire verso il luogo, ove le sue giunture diriggono il cammino, e tutte le azioni. Per l'altra parte la flessibilità del collo fà sì, che tutti questi organi si volgano in un istante da qualunque parte vuole. Tutto il di dietro della testa, che è il meno in stato di difendersi, è il più duro. È adornato di capelli, che servono nello stesso tempo a fortificare la testa contro le ingiurie dell' aria. Ma i capelli vengono al d'avanti per accompagnare il volto, e darle più grazia. Il volto è la parte della testa, che chiamasi il davanti, ed ove le prin-

cipali sensazioni sono riunite con un ordine, e con una proporzione, che lo rendono bellissimo, a menochè un qualche accidente non alteri un' opera così regolare. Li due occhj sono eguali, situati verso il mezzo, ed alli due lati della testa, acciocchè possano discuoprire senza fatica da lungi a destra, ed a sinistra tutti gli oggetti esterni, e possano vegliare comodamente alla sicurezza di tutte le parti del corpo. L'esatta simetria, colla quale sono essi situati, forma l'ornamento del volto. Quegli, che li ha fatti, vi ha accesa non so qual fiamma celeste, alla quale nulla si rassomiglia in tutto il restante della natura. Questi occhj sono una specie di specchj, in cui distintamente, e senza confusione vengono espressi nel fondo della retina tutti gli oggetti del Mondo intero, affinchè ciò, che riflette nell' uomo possa vederli in questi specchj. Ma sebbene noi scorgiamo tutti gli oggetti per mezzo di un doppio organo, non ostante non li vediamo mai raddoppiati, perchè li due nervi, che servono alla vista ne' nostri occhj, non sono che due rami, quali si riuniscono in un medesimo tronco, come li due rami degli occhiali si riuniscono nella parte superiore, che li congiunge. Li due occhj sono adornati di due ciglia eguali, afinchè possano aprirsi, e chiudersi; sono coperti da palpebre guarnite da un pelo, che difende una parte così delicata.

XXXIX.

Della fronte, e delle altre parti del volto.

La fronte dà maestà, e grazia a tutto il volto, serve a rilevarne i delineamenti. Senza il naso posato nel mezzo, tutto il volto sarebbe piatto, e deforme. Si può giudicare di questa deformità allorquando si sono veduti degli uomini, ne' quali è mutilata questa parte del volto. Esso è collocato immediatamente al di sopra della bocca per discernere più comodamente dalli odori tutto ciò, ch'è proprio a nudrire l'uomo. Le due narici servono insieme e alla respirazione, e all' odorato. Vedete le labra: Il loro colore vivo, la loro proporzione con gli altri lineamenti abbelliscono tutto il volto. La bocca, per la corrispondenza de' suoi moti con quelli degli occhj, lo anima, lo rallegra, lo rattrista, lo addolcisce, lo turba, ed esprime con segni sensibili ciascuna passione. Oltre che le labra si aprono per ricevere il cibo, servono ancora colla loro flessibilità, e varietà dei moti a cangiare i suoni, che formano la parola. Quando si aprono, scuoprono una doppia fila di denti, dai quali è ornata la bocca. Questi denti sono piccioli ossi incassati con ordine nelle due mandibole, le quali hanno una molla per aprirsi, ed una per serrarsi, in guisa che li denti tritano come una macina li

cibi per prepararne la digestione. Ma questi cibi così triturati passano nello stomaco per un condotto diverso da quello della respirazione; e questi due canali sebbene tanto vicini, nulla hanno di comune fra loro.

XL.

Della lingua, e dei denti.

La lingua è un tessuto di piccoli muscoli, e di nervi tanto pieghevoli, che si ravvolge come un serpente con una mobilità, e flessibilità impercepibile. Essa opera nella bocca ciò, che fanno le dita, ovvero ciò, che fa l'arco di un perito suonatore sù di un istromento di musica. Essa va a percuotere ora i denti, ed ora il palato. V'è un condotto, che passa dentro al collo, dal palato sino al petto. Questo condotto è composto da anelli di cartilagine incastrati giustissimamente li uni negli altri, e guarniti al di dentro di una tunica, o membrana politissima per far meglio risuonare l'aria spinta dai polmoni. Questo condotto ha dalla parte del palato una estremità aperta come un flauto, mediante una fenditura, che si slarga, o si serra a proposito per ingrossare la voce, o per renderla più chiara. Ma sul timore, che i cibi, quali hanno il loro canale separato, non scorrano in quella della respirazione, v'è una spe-

cie di turacciolo, che forma sull' orificio del condotto della voce come un ponte levatojo, per far passare i cibi senza che ne cada alcuna sottile particella, nè alcuna stilla per la fenditura, di cui già dissi. Questa specie di turacciolo è pieghevole, e si ripiega sottilissimamente, di maniera che nel tremolare su questo orificio traoperto forma tutte le più dolci modulazioni della voce. Questo picciolo esempio basta a mostrare di passaggio, e senza entrare d'altronde in alcun dettaglio dell'Anatomia, quanto è meravigliosa l'arte delle parti interne. Quest'organo, come l'ho rappresentato, è il più perfetto di tutti l'istrumenti di Musica, e tutti gli altri non sono perfetti, se non in quanto lo imitano.

XXXXI.

Dell'odorato, del gusto, e dell'udito.

Chi mai potrebbe spiegare la delicatezza delli organi, per mezzo de' quali l'uomo discerne i sapori, e li odori innumerabili dei corpi? Ma come mai può accadere, che tante voci percuotono insieme il mio orecchio senza confondersi, e che questi suoni mi lascino, dopo che più non esistono, somiglianze sì vive, e sì distinte di ciò, che sono stati? con qual fine l'artefice, che ha formato i' nostri corpi, ha dato ai

nostri occhj una copertura umida, e stillata per chiuderli, e per qual motivo ha lasciato le nostre orecchie aperte? Ciò avviene, dice Cicerone, perchè gli occhj hanno bisogno di chiudersi alla luce per il sonno, e le orecchie devono restare aperte mentre gli occhj si chiudono, per avvertirci, e per risvegliarci con lo strepitò quando corriamo rischio d'esser sorpresi. Chi è colui, chè ha scolpito nell'occhio in un istante il cielo, il mare, la terra situati in una distanza quasi infinita? Come mai possono disporsi ordinatamente, e svilupparsi in un picciolo organo le immagini fedeli di tutti gli oggetti dell' universo dal Sole fino agli atomi? La sostanza del cervello, che conserva con ordine rappresentazioni così ingenue di tanti oggetti, dai quali siamo stati sorpresi, dà che siamo al mondo, non è esso il più stupendo prodigio? Con ragione si ammira l'invenzione dei libri, ne' quali si conserva l'istoria di tanti fatti, e la raccolta di tanti pensieri. Ma quale comparazione mai può farsi tra un bel libro, ed un cervello di un uomo sapiente? Senza dubbio, che questo cervello è una raccolta infinitamente più graziosa di questo libro. In questo picciolo serbatojo trovansi a puntino tutte le immagini, che abbisognano. Si chiamano; esse vengono: si rigettano ed esse si riconcentrano, non sò dove, e spariscono per dar luogo ad altre. Si chiude, e si apre la sua immaginazione a guisa di un libro. Se ne svolgono, per

dir così, li fogli; si passa improvisamente da un capo all' altro. Si hanno eziandio nella memoria quasi alcune tavole per indicare i luoghi, ove trovansi nascoste certe immagini. Questi innumerabili caratteri, che lo spirito dell'uomo legge interiormente con tanta rapidità, non lasciano alcuna distinta traccia in un cervello, che si apre. Questo ammirabile libro altro non è, che una sostanza molle, o una specie di palla composta di filamenti teneri, ed intrecciati. Qual mano ha saputo nascondere in questa specie di creta, che apparisce così informe, immagini cotanto preziose, e disposte con un arte sì bella?

XLII.

Della proporzione del corpo umano.

Tal'è il corpo dell' uomo in grande. Io non entro punto nel dettaglio dell'anatomia, poichè il mio disegno è quello di discuoprir l'arte, che è nella natura con il semplice colpo d'occhio senza alcuna scienza. Il corpo dell' uomo potrebbe senza dubbio essere molto più grande, e molto più piccolo. Se per esempio avesse un solo piede di altezza, esso sarebbe insultato dalla maggior parte degli animali, che lo schiaccerebbero sotto i loro piedi; se fosse alto come li più grandi campanili consu-

merebbe in pochi giorni li alimenti di un paese. Esso non potrehhe trovare nè cavalli, nè altre bestie da carico, che potessero portarlo, nè trascinarlo in alcuna machina atta a girare: non potrebbe trovare materiali bastanti per fabbricare le case proporzionate alla sua grandezza: non potrehb'esservi, che un picciolo numero di uomini sulla terra, e gli mancherehbe la maggior parte dei comodi. Chi è quegli, che ha regolato la statura dell' uomo con una sì precisa misura? Chi ha regolato quella di tutti gli altri animali proporzionata a quella dell' Uomo? L'Uomo è il solo di tutti gli animali, che stà diritto sulli piedi. Da ciò esso acquista una nobiltà, ed una maestà, che lo distingue anche all'esterno da tutto ciò, che vive sulla terra. Non solamente la sua figura è la più nobile, ma egli è il più sagace di tutti gli animali, ed il più forte ancora a proporzione della sua grandezza. Si esamini da vicino il peso, e la mole della maggior parte delle bestie le più terribili. Si troverà, che esse hanno più materia, che il corpo di un uomo, e ciò non ostante un Uomo vigoroso ha più forza di corpo, di quello che la maggior parte delle bestie feroci. Esse non sono a temersi da lui, se non che per i loro denti, e per le loro griffe. Ma l'uomo, che ha nelle sue membra armi naturali così forti, ha le mani, delle quali la destrezza sorpassa, per procacciarsi delle armi, tutto ciò, che la natura ha dato alle bestie.

In tal guisa l'uomo co' suoi colpi ferisce, o fa cadere ne' suoi agguati, ed incatena li più forti, e furiosi animali. Esso sa anche addomesticarli nella loro schiavitù, e prendersene spasso come più li piace. Si fa accarezzare dai Leoni, e dalle Tigri; cavalca per fino li Elefanti.

XLIII.

Dell' Anima: Essa sola fra le creature pensa, e conosce.

Ma il corpo dell' uomo, che sembra il capo d'opera della natura non è punto paragonabile al suo intendimento. È certo, che vi sono dei corpi, che non pensano.

Non si attribuisce alcuna cognizione alla pietra, al legno, alli metalli, che pur sono certamente corpi. È anche così naturale di credere la materia incapace di pensare, che tutti li uomini, che non sieno prevenuti non possono fare a meno, di ridere, quando si vuol sostenere, che le bestie non sono altro, che pure machine, perchè non saprebbero concepire, che pure machine potessero avere le cognizioni, che pretendono scuoprire nelle bastie. Essi veggono, che il volere attribuire qualche cognizione a pure machine, è lo stesso che fare de' giuochi da fanciulli, che discorrono con i loro fan-

tocci. Da ciò proviene, che gli antichi medesimi, i quali niente di reale conoscevano fuori di ciò che è corpo, volevano ciò non ostante, che l'Anima dell' uomo fosse di un quinto elemento, o di una specie di quinta essenza, senza nome, incognita al mondo, indivisibile, ed immobile, tutta celeste, e tutta divina, perchè essi non potevano concepire, che la materia terrestre dei quattro elementi potesse pensare, e conoscere se stessa.

Aristoteles quintam quandam naturam censet esse e qua fit mens. Cogitare enim, et providere, et discere, et docere . . . . in horum quatuor generum nullo inesse putat: quintum genus adhibet vacans nomine.

XLIV.

Ciò, che è materia non può pensare.

Ma supponiamo tutto ciò, che si vorrà, e non contendiamo con alcuna setta di Filosofi. Ecco una alternativa, che nessun Filosofo può evitare, o la materia può divenir pensante senza niente aggiungervi: ovvero la materia non saprebbe pensare, e ciò che in noi pensa è un essere distinto da quella, e che a lei è unito. Se la materia può divenir pensante senza nulla aggiungervi, bisogna almeno confessare, che non tutta la ma-

teria è pensante, e che la materia stessa, che pensa in oggi non pensava cinquanta anni indietro; per esempio la materia del corpo di un giovane non pensava dieci anni innanzi la sua nascita. Sarà d'uopo dunque il dire, che la materia può acquistare la riflessione mediante una certa disposizione, ed un certo moto delle sue parti. Prendiamo per esempio, la materia di una pietra, o di una massa di arena. Questa porzione di materia nulla pensa. Per farla incominciare a pensare, è d'uopo configurare, disporre, muovere in un certo senso, ed a certo grado tutte le sue parti. Chi è quegli, che ha saputo trovare con tanta giustezza questa proporzione, questa disposizione, questo movimento, nel tal senso, e non in un altro; questo movimento nel tal grado, al di sopra, e al disotto del quale la materia giammai penserebbe? Chi è, che ha dato tutte queste modificazioni, così giuste, e precise ad una materia vile, ed informe per formarne il corpo di un fanciullo, e per renderlo a poco a poco ragionevole? Se al contrario si dice, che la materia non può essere pensante senza nulla aggiungervi, e che v'è bisogno di un altro essere il quale si unisca ad essa: dimando io qual sarà quest' altro essere, che pensa nel mentre, che la materia, a cui è unito, altro non fa che muoversi? Ecco due nature ben simili. L'una noi la conosciamo per mezzo di figure, e di moti locali: conosciamo l'altra col mezzo di percezzioni, e

di ragionamenti: l'una non somministra l'idea dell' altra, e le loro idee nulla hanno di comune fra loro.

XLV.

Dell'unione dell'Anima, e del corpo di cui Iddio solo puo essere l'Autore.

D'onde viene che esseri così dissimili sono sì intimamente uniti assieme nell'uomo? D'onde viene, che li moti del corpo danno sì prontamente, ed infallibilmente certi pensieri all' Anima? D'onde viene, che li pensieri dell' Anima danno sì prontamente, ed infallibilmente certi moti al corpo? D'onde viene questa società sì regolare di settanta, o ottanta anni senza alcuna interruzione? D'onde viene, che questa unione di due esseri, e di due operazioni così differenti formi un composto così giusto, che tante persone sono tentate di credere, che questo sia un tutto semplice, ed indivisibile? Qual mano ha potuto legare queste due estremità? Esse non si sono altrimenti legate da se stesse. La materia non ha potuto far lega con lo spirito, poichè essa non ha nè pensiero, nè volontà per fare condizioni. Per un' altra parte lo spirito non si rammenta di aver fatto alcun patto con la materia, e non potrebbe essere sottoposto a questo patto, se l'avesse

dimenticato. Se avesse risoluto liberamente, e da se stesso di assoggettarsi alla materia, esso non vi si assoggettarebbe se non quando se ne ricordasse, e quando li piacesse. È certo nondimeno, che dipende contro sua voglia dal corpo, e che non può liberarsene senza distruggere gli organi del corpo con una morte violenta: d'altronde quando anche lo spirito si fosse volontariamente assoggettato alla materia, non ne seguirebbe, che la materia fosse vicendevolmente assoggettata allo spirito; averebbe in vero certi pensieri, quando il corpo avesse certi moti, ma non sarebbe affatto determinato ad avere per la sua parte certi moti, subito che lo spirito avesse certi pensieri. Or è indubitato, che simile dipendenza è reciproca. Niente è più assoluto quanto l'impero dello spirito sopra il corpo. Lo spirito vuole, e tutte le membra del corpo si muovono all' istante, come se fossero trascinate dalla più possente machina. Da un' altra parte niente è più manifesto quanto il potere del corpo sopra lo spirito: il corpo si muove, e lo spirito subito è forzato di pensare con piacere, o con dolore a certi oggetti. Qual mano egualmente potente sù due tante diverse nature ha potuto imporre loro questo giogo, e tenerle schiave in una società così esatta, ed inviolabile? Dirà forse alcuno, che è il caso? Se così dirassi, potrà mai intendersi, o farsi intendere alli altri quello, che si dirà? Ha il caso, mediante un concorso

di atomi, strettamente collegate le parti del corpo con lo spirito? Se lo spirito può attaccarsi alle parti di un corpo, è d'uopo, che esso stesso abbia parte, ed in conseguenza, che sia un vero corpo, nel qual caso noi ricadiamo nella prima risposta da me già confutata: Se al contrario lo spirito non ha parti, nessuna cosa può attaccarlo con quelle del corpo, ed il caso non ha con che attaccarle insieme.

Finalmente ritorna sempre la mia alternativa, e dessa è decisiva. Se lo spirito, ed il corpo altro non sono, che un tutto composto di materia, d'onde nasce che questa materia, la quale jeri non pensava, ha incominciato a pensare oggi? Chi è quegli, che ha dato ciò che aveva, e che è incomparabilmente più nobile di lei, quando che essa è priva di riflessione? Ciò, che gli fornisce la riflessione, n'è privo per se stesso, ed in qual maniera la darà senza averla? Supposto ancora, che il pensare risulti da una certa disposizione, e da un certo grado di moto in un certo senso, di tutte le parti della materia; qual' artefice ha saputo trovare tutte queste combinazioni così giuste, e precise, per formare una machina pensante? Se al contrario lo spirito, ed il corpo sono due nature differenti, qual potenza superiore a queste due nature ha potuto attaccarle insieme, senza che lo spirito vi abbia alcuna parte, nè sappia in qual maniera si è fatta questa unio-

ne? Chi è quegli, che così comanda con questo impero supremo alli spiriti, ed ai corpi per tenerli in una corrispondenza, ed in una specie di Polizia così incomprensibile?

XLVI.

L'impero dell' Anima sopra il corpo è supremo.

Notate, che l'impero del mio spirito sopra il mio corpo è supremo nella sua estenzione limitata, poichè la mia semplice volontà, senza sforzo, e senza preparazione, fa muovere immediatamente ad un tratto tutte le membra del mio corpo secondo le regole della meccanica. Nella maniera stessa, che la scrittura ci rappresenta Dio, il quale dice dopo la creazione dell'universo -- *Si faccia la luce, ed essa fù fatta* -- così appunto la sola parola interiore della mia anima senza sforzo, e senza preparazione fa quel, che dice. Io dico in me stesso con questa porola così interna, semplice, e momentanea, che il mio corpo si muova, ed esso si muove. A questa semplice, ed intima volontà tutte le parti del mio corpo agiscono. Di già tutti i nervi sono tesi, tutte le molle si affrettano di concorrere unitamente, e tutta la machina obedisce come se ciascuno di questi organi li più segreti ascoltasse una voce suprema, ed onnipotente. Ecco senza dubbio la poten-

za la più semplice, e la più efficace, che si possa concepire. Non ve ne ha alcun altro esempio in tutti li esseri, che conosciamo. Questa è precisamente quella potenza, che li uomini persuasi della Divinità le attribuiscono in tutto l'universo.

L'attribuirò forse al mio debole spirito, o non piuttosto al potere, ch'egli ha sul mio corpo, che è sì diverso da lui? Crederò, che la mia volontà abbia questo supremo impero per sua propria virtù, essa ch'è tanto imperfetta? Ma d'onde viene, che fra tanti corpi essa su di uno solo ha questo potere? Nessun altro si muove a seconda de' suoi desiderj. Chi gli ha dato sopra un solo corpo ciò, ch'essa non ha su di alcun altro? Ardirà tuttavia alcuno di tornare ad allegarci il caso?

XLVII.

Il potere dell' Anima sopra il corpo è non solamente supremo, ma anche cieco,

Questo potere, che è così supremo, è nel medesimo tempo cieco. Il contadino il più ignorante sà ben muovere il suo corpo egualmente che il Filosofo il più istruito della notomia. Lo spirito del contadino comanda alli suoi nervi, alli suoi muscoli, ai suoi tendini, che non conosce, e de' quali giammai ha sentito parla-

re, senza poterli distinguere, e senza sapere dove sono, esso li ritrova, e si dirige precisamente a quelli de' quali abbisogna, e non prende gli uni per gli altri. Un ballerino di corda, non fa che volere; ed al momento li spiriti corrono con impeto ora in alcuni nervi, ed ora in altri; tutti i suoi nervi si tendono, o si rallentano a proposito. Dimandategli quali sono quelli, che ha posti in moto, e per dove ha principiato a muoverli: esso ne anche intende ciò, che volete dirgli. Ignora profondamente ciò, che ha operato in tutte le molle interne della sua machina. Il suonatore di Leuto, che perfettamente conosce tutte le corde del suo istromento, che le vede coi suoi occhj, che tocca una dopo l'altra colle sue dita, vi s'inganna. Ma l'anima, che regola la machina del corpo umano, ne muove tutte le molle a proposito senza vederle, senza discernerle, senza sapere, nè la figura, nè la situazione, nè la forza, e affatto non vi si inganna. Qual prodigio! Il mio spirito comanda a quel che non conosce, ed è incapace di cognizione, ed è infallibilmente obedito! Qual accecamento! Qual possanza! L'accieccamento è dell' uomo; ma la possanza di chi è? A chi l'attribuiremo noi, se non a quelli, che vede ciò che non vede l'uomo; e che fa in esso, ciò che lo sorpassa. La mia anima voglia pur muovere li corpi, che la circondano, e che distintissimamente conosce, nessuno però si muove: essa non ha

alcun potere per scuotere il menomo atomo con la sua volontà. Non v'ha che un sol corpo, a cui una qualche potenza superiore deve averlo reso proprio. Riguardo a questo corpo essa non ha, che a volere, e tutte le molle di questa machina, che gli sono incognite, si muovono a proposito, e di concerto per obedirgli. S. Agostino, il quale ha fatte queste riflessioni, le ha perfettamente espresse in queste parole - *le parti interne de' nostri corpi non possono esser vive, se non per ragione delle nostre anime: ma le nostre anime le avvivano ben più facilmente di quello, che possono conoscerle*. L'anima non conosce il corpo, che gli è sottoposto. Essa non sa il motivo, per cui, quando li piace, mette in moto li nervi, e per qual'altro la pulsazione delle vene è continua anche quando non lo vorrebbe. Essa ignora qual' è la prima parte del corpo, che muove immediatamente, ad effetto di muovere con quella tutte le altre . . . Non sa la ragione per cui essa sente contro sua voglia, è non muove le membra se non qnando gli piace. Essa è quella, che opera nel corpo queste cose. Da che viene che non sa quello che fà, nè come lo fà? Coloro che s'istruiscono nella notomia, dice anche questo Padre, apprendono dagli altri, ciò che si fa in loro stessi. Per qual motivo, dic' egli, non ho alcun bisogno di lezione, per sapere ciò che v'è in cielo, ad una distanza prodigiosa da me, vale a dire un sole, e delle stelle:

e per qual motivo ho bisogno di un Maestro per apprendere da dove comincia il moto? Quando io muovo il dito, io non so come si faccia ciò, che io stesso fo dentro di me. Noi siamo troppo elevati riguardo a noi stessi, e non sappiamo intenderci.

XLVIII.

L'Impero dell' Animo sopra il Corpo apparisce sopra tutto nelle immagini impresse nel Cervello.

In fatti noi non sapremmo abbastanza ammirare questo impero assoluto dell' Anima sopra li organi corporei, che non conosce, e l'uso continuo, che ne fà senza discernerli. Questo impero si dimostra principalmente per rapporto alle immagini impresse nel nostro cervello. Io conosco tutti i corpi dell' universo, che hanno colpito i miei sensi da un gran numero di anni. Io ne ho le immagini distinte, che me li rappresentano, di maniera che io credo di vederli anche allorquando essi più non esistono. Il mio cervello è come un gabbinetto di pitture di cui i quadri si movessero, e si collocassero a piacimento del padrone della casa. Li pittori con la loro Arte non giungono mai se non ad una somiglianza imperfetta. Quanto ai ritratti che ho in te-

sta sono così fedeli, che nel consultarli io scuopro tutti i difetti di quelli dei pittori, e li correggo in me stesso. Queste immagini più rassomiglianti delli capi d'opera dell' arte dei pittori, si scolpiscono nella mia testa senza verun' arte? È forse questo un libro, di cui tutti i caratteri si siano disposti da loro stessi ? Se v'è dell' arte , ciò non proviene da me: imperciocchè io trovo dentro di me stesso questa raccolta d' immagini senza aver giammai pensato a scolpirle . Ma ancora tutte queste immagini, si presentano, e si ritirano a mio piacimento senza fare confusione alcuna. Io le richiamo, ed esse vengono. Le rimando ; esse si riconcentrano non sò dove. Esse si adunano, o si separano come voglio io. Io non sò nè dove dimorano, nè ciò, che fanno. Ciò non ostante io le trovo sempre pronte. L'agitazione di tante immagini antiche, e nuove, che si risvegliano, che si dividono, punto non alterano un tal quale ordine, ch'esse hanno. Se alcune non si presentano al primo ordine, almeno io son sicuro, ch' esse non sono lontane; Bisogna che siano nascoste in qualche profondo angolo. Io non le ignoro: al contrario io sò confusamente ciò che cerco. Se qualche altra immagine si presenta in luogo di quella, che ho chiamata, io la rimando senza esitazione dicendogli: non ho bisogno di voi: ma dove sono li oggetti dimenticati per metà? Essi sono presenti dentro di me, poichè io ve li cerco, e ve

li trovo. Finalmente, in qual maniera essi vi sono, mentre io li cerco lungamente in vano? Ove vanno essi? Io più non sono, dice S. Agostino. ciò che ero quando pensavo a quello, che non ho potuto ritrovare. Non so, continua questo Padre, in qual modo accade, che sono così alienato da me stesso, e privato di me, nè come sia, che di poi sono come riportato, e restituito come a me stesso. Io sono come un altr' uomo, e trasportato altrove, allorquando cerco, e non trovo quello, che avevo confidato alla mia memoria. Allora noi non possiamo arrivare fino a noi; noi siamo come se fossimo stranieri lontani da noi. Noi non vi giungiamo, se non quando troviamo quello che cerchiamo. Ma ov' è quel che cerchiamo, se non se dentro di noi? E che cosa mai cerchiamo, se non se noi stessi? . . . Una tale profondità ci sorprende. Io mi ricordo distintamente di aver conosciuto ciò, che non più conoscevo. Io mi ricordo della stessa mia dimenticanza. Io mi richiamo alla memoria li ritratti di ciascuna persona, in ciascun' età della vita in cui l'ho veduta altra volta. La stessa persona ripassa più volte nella mia testa: Da principio la veggo fanciulla, di poi giovane, e finalmente attempata. Io scorgo delle grinze sul volto medesimo, in cui per un' altra parte veggo le tenere grazie dell' infanzia. Io congiungo quel che più non è, con quel che ancora è permanente, senza confondere queste estremità. Io con-

servo un non so che, il quale a vicenda costituisce tutte le cose da me conosciute da che sono al mondo. Da questo tesoro sconosciuto, si tramandano tutti i profumi, tutte le armonie, tutti i piaceri, tutti i colori, e tutte le loro mescolanze, finalmente tutte le figure, che sono passate per i miei sensi, e che da essi sono state affidate al mio cervello. Io rinuovo quando mi piace la gioja, che ho sentita già trent'anni fà. Éssa rinuovasi; alle volte non è più dessa; apparisce senza rallegrarmi. Io mi ricordo di essere stato bene, ed attualmente non lo sono affatto in questa rimembranza. Da un' altra parte io rinnuovo li antichi dolori. Essi sono presenti, poichè io li ravviso distintamente tal quali sono stati nel loro tempo; nulla mi sfugge della loro amarezza, e della vivacità dei loro sentimenti. Ma non sono più quelli; essi più non mi turbano; essi sono rintuzzati. Io veggo tutto il loro rigore senza sentirlo: o se lo risento, ciò non è, che per rappresentazione, e questa rappresentazione di un dolore altravolta penetrante, non è che un giuoco: L'immagine dei dolori passati mi rallegra; È lo stesso dei piaceri. Un cuore virtuoso si affligge nel richiamare alla memoria i suoi disordinati piaceri. Essi sono presenti; poichè si mostrano con tutto ciò, che hanno avuto di più dolce, e di più lusinghiero. Ma non son più dessi: e queste allegrezze ritornano sol per affliggere.

Due meraviglie della Memoria, e del Cervello.

Ecco dunque due meraviglie egualmente incomprensibili, l'una, che il mio cervello sia una specie di libro, in cui vi è un numero quasi infinito d'immagini, e di caratteri disposti con un ordine, che io non ho fatto, e che il caso non ha potuto fare. Imperocchè io non ho avuto mai il minimo pensiero nè di scrivere nulla nel mio cervello, nè di darvi alcun' ordine alle immagini, e ai caratteri, che v'imprimeva. Io non pensava che a vedere li oggetti allorchè percuotevano i miei sensi. Il caso non ha potuto fare un libro cotanto maraviglioso. Anche tutta l'arte delli uomini è troppo imperfetta per arrivare giammai ad una perfezione si alta. Qual mano adunque ha potuto comporlo?

La seconda meraviglia, che io ritrovo nel mio cervello si è di vedere, che il mio spirito legge con tanta facilità tutto ciò, che gli piace in questo libro interiore. Esso legge caratteri, che punto non conosce. Mai ho veduto le traccie impresse nel mio cervello; e la sostanza medesima del mio cervello, che è come la carta del libro, mi è del tutto sconosciuta. Tutti questi caratteri innumerabili si traspongono, e poscia riprendono il loro posto per obedirmi. Io ho una potenza come divina sopra un' opera, che affatto non conosco, e che è incapace di cognizione. Ciò che niente intende, intende il mio pensiero, e lo eseguisce nel momento; Il

pensiere dell' uomo non ha alcun dominio sulli corpi. Io lo veggo in scorrendo la natura. Avvi un solo corpo, il quale è mosso dalla mia volontà come se essa fosse una Divinità, e questa ne muove tutte le più sottili molle senza conoscerle. Chi è quegli, che l'ha unita a questo corpo, e le ha dato tanto impero su di lui?

L.

Lo spirito dell' Uomo è mescolato di grandezza, e di debolezza. La grandezza consiste in due punti. Primieramente lo spirito ha l'idea dell' infinito.

Finiamo queste osservazioni con una breve riflessione sul fondo del nostro spirito. Io vi trovo una mescolanza incomprensibile, di grandezza, e di debolezza. La sua grandezza è reale. Esso unisce senza confusione il passato con il presente, e penetra co' suoi raziocinj fino nell' avvenire. Esso ha l'idea dei corpi, e quella dei spiriti. Ha l'idea dello stesso infinito; poichè ne afferma tuttociò, che gli conviene, e ne nega tuttociò, che non gli conviene. Dite, che l' infinito è triangolare; esso vi risponderà senza esitazione, che tuttociò, che non hà limiti non può avere alcuna figura. Dimandategli, che vi assegni la prima delle unità, che compongono un numero infinito: vi risponderà su

bito, che nell' infinito non può esservi nè principio , nè fine , nè numero , perchè se vi si potesse notare una prima, o un' ultima unità, potrebbe aggiungersi a quella un' altra unità , ed in conseguenza aumentarne il numero . Or un numero non può esser finito , allorchè può ricevere qualche addizione , e gli si può assegnare un limite dalla parte ove può ricevere un' accrescimento.

LI.

Lo spirito non conosce il finito che dall' idea dell' infinito.

Anche dall' infinito il mio spirito conosce il finito. Chi dice un uomo infermo, dice un uomo, che non ha la sanità: chi dice un uomo debòle, dice un uomo, che non ha forza . Non si conosce, che la malattia è una privazione della sanità , se non col rappresentarsi la sanità stessa come un bene reale di cui è privo quest' uomo. Non si comprende la debolezza se non che rappresentandogli la forza come un vantaggio reale , che quest' uomo non hà . Non si concepiscono le tenebre , che nulla sono di positivo, se non negando, e per conseguenza concependo la luce del giorno, che è realissima, e positiva. Nella medesima guisa non si comprende il finito, se non che attribuendogli un termine ch'è

una pura negativa d'una più grande estensione. Ciò dunque altro non è, che la privazione dell'infinito. Or niuno potrebbe mai rappresentarsi la privazione dell' infinito, se non concepisse lo stesso infinito: nella guisa, che non si potrebbe comprendere la malattia, se non si concepisse la sanità, di cui quella altro non è che la privazione. D'onde viene in noi l'idea dell'infinito?

LII.

Le idee dello spirito sono universali, eterne, ed immutabili.

Oh quanto è grande lo spirito dell' uomo! Egli ha in se di che restar sorpreso, e di che sorpassare infinitamente se stesso. Le sue idee sono universali, eterne, ed immutabili. Sono universali. Mentre quando dico; è impossibile essere, il tutto è più grande della sua parte, una linea perfettamente circolare non ha veruna parte retta; fra due dati punti la linea retta, è la più breve; il centro di un circolo perfetto è egualmente distante da tutti i punti della circonferenza; un triangolo equilatero non ha verun angolo ottuso, nè retto: tutte queste verità non possono soffrire eccezione alcuna. Giammai potrà aversi un essere di linea, di circolo, di triangolo, che non sia secondo queste regole. Que-

ste regole sono di tutti i tempi, e saranno sempre al di là di ogni comprensibile durazione. Si rovesci pure, e si annienti l'universo: di più non vi sia anche mente alcuna per ragionare sulli circoli, e sulli triangoli: sarà sempre egualmente vero in se, che la medesima cosa non può nel tempo stesso essere, e non essere; che un circolo perfetto non può avere alcuna porzione di linea retta; che il centro di un circolo perfetto non può essere più prossimo da una parte, che dall' altra alla circonferenza. Si posson ben sfuggire attualmente queste verità, e potrebbe anche immaginarsi, che non vi fosse universo, nè mente capace di pensare a queste verità: ma finalmente queste verità non sarebbero meno certe, quantunque nessuna mente le conoscesse; conforme li raggi del sole non sarebbero meno veri, quando anche tutti gli uomini fossero ciechi, e nessuno avesse occhj per esserne illuminato. Assicurando, che due, e due fanno quattro, dice s. Agostino, (a) non solo siam sicuri di dire il vero, ma non può dubitarsi, che questa proposizione non sia stata sempre egualmente vera, e che non debba esserlo eternamente. Queste idee, che noi portiamo in fondo di noi stessi, non hanno limiti e non ne possono soffrire. Non si può dire, che ciò

(a) *Lib. 2. de liber. Arb.*

che ho avanzato dire sul centro dei circoli perfetti, sia vero soltanto per un determinato numero di circoli. Questa proposizione è vera per una evidente necessità riguardo a tutti li circoli all'infinito. Queste idee senza limiti non possono mai nè cambiarsi, nè cancellarsi in noi, nè essere alterate. Esse sono il fondo della nostra ragione. È impossibile per qualunque sforzo, che facciamo sul nostro spirito, di arrivar giammai a dubitar seriamente di quello, che quest'idee ci rappresentano con chiarezza. Per esempio, io non posso entrare in un dubbio serio per sapere se il tutto è più grande di una delle sue parti; se il centro di un circolo perfetto è egualmente distante da tutti i punti della circonferenza. L'idea dell'infinito è in me come quella dei numeri, delle linee, dei circoli, di un tutto, e di una parte. Il cangiare le nostre idee, sarebbe un'annientare la medesima ragione. Giudichiamo della nostra grandezza dall'infinito immutabile, che è scolpito dentro di noi, e che giammai vi può esser cancellato. Ma per timore, che una si reale grandezza non ci abbagli, e non ci lusinghi pericolosamente, affrettiamoci di gettar gli occhj sulla nostra debolezza.

LIII.

Debolezza dello spirito dell' Uomo.

Questo medesimo spirito, che vede incessantemente l'infinito, e nella regola dell' infinito tutte le cose finite, ignora altresì all' infinito tutti li oggetti, che lo circondano: Ignora profondamete se stesso. Cammina come a tentone in un abisso di tenebre. Non sa nè quel che è, nè in qual maniera è unito ad un corpo, nè come ha tanto impero sù tutte le molle di questo corpo, che affatto non conosce. Ignora i suoi proprj pensieri, e le sue volontà. Non sa con certezza nè ciò, che crede, nè ciò, che vuole. Sovente s'immagina credere, e volere ciò, che non ha nè creduto, nè voluto. Esso si inganna, e ciò, che ha di meglio, si è di conoscerlo. Unisce all' errore de' suoi pensieri lo sregolamento della volontà; è ridotto a gemere nell' esperienza della sua corruzione. Eccovi lo spirito dell' uomo debole, incerto, limitato, pieno di errori. Chi è quegli, che ha inserito l'idea dell' infinito in un soggetto così limitato, così pieno d'imperfezzioni? Si è forse data da se stesso questa idea sì atta, e sì pura, questa idea medesima, che è una specie d'infinito in rappresentazione? Qual mai essere infinito da lui, ha possuto dargli ciò, che è tanto sproporzionato da quel, che

è racchiuso in qualche limite? Supponiamo, che lo spirito dell' uomo sia come uno specchio, in cui le immagini di tutti i corpi vicini vengono ad imprimersi, qual'essere ha potuto mai porre in noi l'immagine dell'infinito se l'infinito non fu giammai? Qual cosa mai può mettere in uno specchio l'immagine di un oggetto chimericho, che punto non esiste, e che giammai ha esistito dirimpetto al cristallo di questo specchio? Questa immagine dell' infinito non è un ammasso confuso di oggetti finiti, che lo spirito prende mal'a proposito per un infinito vero. L'infinito vero è quello a cui pensiamo. Noi lo conosciamo così bene, che lo distinguiamo precisamente da tutto ciò, che non è, e che nessuna sottigliezza può metterci alcun' oggetto in sua vece. Noi lo conosciamo sì bene, che rigettiamo da lui ogni proprietà, che indica il menomo limite. Finalmente noi lo conosciamo così bene, che in esso solo conosciamo tutto il resto, come si conosce la notte dal giorno, e la malattia dalla sanità. Ripetiamolo pure: d'onde viene un' immagine così grande? Si prende forse dal nulla? L'essere limitato può immaginare, ed inventare l' infinito, se l' infinito punto non esiste? Il nostro spirito sì debole, e sì corto non può da se stesso formarsi quest' immagine, che non avrebbe alcun modello. Nessuno degli oggetti esteriori può darci questa immagine, imperocchè altra immagine non possono essi somministrarci, se non di

ciò che sono, ed essi nulla sono fuori, che cosa limitata, ed imperfetta: da dove pertanto prendiamo noi questa immagine distinta, che a nulla si rassomiglia di tutto ciò, che siamo, e di tuttociò, che conosciamo quà giù fuori di noi? Da dove ci viene? Ov'è dunque questo infinito, e che ciò non ostante non possiamo non riconoscere, perchè lo distinguiamo da tutto ciò, che è a lui inferiore? Ove esiste? Se non esistesse, potrebbe esso venire ad imprimersi nel fondo del nostro spirito?

LIV.

Le idee dell' uomo sono regole immutabili del suo giudizio.

Ma oltre l'idea dell' infinito, ho io anche delle nozioni universali, ed immutabili, che sono la regola di tutti li miei giudizj. Non posso giudicare di veruna cosa, se non consultandola, e non dipende da me il giudicar contro ciò ch' essa mi presenta. I miei pensieri, lungi dal poter correggere, o formar questa regola sono essi stessi contro il mio volere corretti da questa regola superiore, e sono invincibilmente soggetti alla sua decisione. Qualunque sforzo di spirito, che io faccia, non posso giammai arrivare, come non ha guari ho rimarcato, a dubitare, che due, e due non facciano quat-

tro; che il tutto non sia più grande della sua parte; che il centro di un circolo perfetto non sia egualmente distante da tutti i punti della circonferenza. Io non posso affatto negare queste verità, o altre presso a poco simili; e se io le niego, ho in me una qualche cosa che è al di sopra di me, e che per forza mi riconduce al fine. Questa regola fissa, ed immutabile è così interna, ed intima, che son tentato di prenderla per un me stesso; ma essa è al di sopra di me, poiché mi corregge, mi raddrizza, mi pone in diffidenza contro me stesso, e mi avverte della mia impotenza. Havvi qualche cosa, che del continuo m'inspira, purchè io l'ascolti; ed io soltanto m'inganno, allorquando non l'ascolto. Ciò che m'ispira mi preservarebbe del continuo da ogni errore, se io fossi docile, e senza precipitazione. Imperciocchè questa interna inspirazione m'insegnerebbe a ben giudicare di quelle cose che sono alla mia portata, e sulle quali ho bisogno di formare qualche giudizio. Per le altre, m'ispira essa, e mi ammaestra a non giudicar punto: e questa sorte di lezione non è meno importante della prima. Questa regola interiore è ciò, che da me si appella la mia ragione. Ma io parlo della mia ragione senza penetrare la forza di questi termini, conforme parlo della natura, e dell' istinto, senza intendere ciò, che significhino queste espressioni.

LV.

Che cosa è la ragione dell' Uomo.

In vero la mia ragione é in me, imperocchè bisogna, che io rientri del continuo in me stesso per ritrovarla. Ma la ragione superiore, che mi corregge nel bisogno, e che io consulto, non è mia, e non forma affatto parte di me stesso. Questa regola è perfetta, ed immutabile: io sono mutabile, ed imperfetto. Quando io mi inganno, essa non perde la sua rettitudine. Quando io mi disinganno, non è già essa, che ritorna al retto, ma essa è quella, che senza essersene allontanata giammai, ha l'autorità sopra di me di richiamarmici, e di farmici ritornare. Un maestro interno è quegli, che mi fà tacere, che mi fà parlare, che mi fà credere, che mi fà dubitare, che mi fà confessare i miei giudizj. Ascoltandolo, io m'istruisco; ascoltando me stesso, smarrisco la strada. Questo maestro è per tutto, e la sua voce si fa sentire da un' estremità all' altra dell' universo, a tutti li uomini egualmente, che a me. Nel mentre ch' esso corregge me in Francia, corregge altri uomini nella Cina, nel Giappone, nel messico, e nel Perù con li medesimi principj.

LVI.

La ragione è la medesima in tutti gli uomini di tutti i secoli, e di tutti i Paesi.

Due uomini, che non si sono mai veduti, che mai hanno sentito parlare l'un'dell'altro, e che mai hanno avuto unione con verun' altro uomo, che abbia potuto somministrargli delle nozioni comuni, parlano nelle due estremità della terra sopra un dato numero di verità, come se fossero frà loro di concerto. Si sa anticipatamente con infallibilità in un'emisfero ciò, che si risponderà nell'altro sù queste verità. Li uomini di tutti i paesi, e di tutti i tempi, qualunque educazione abbiano essi ricevuta, si sentono invincibilmente soggetti a pensare, e parlare nella medesima guisa. Il maestro, che del continuo c'istruisce, ci fa pensar tutti nella stessa maniera. Appena noi ci affrettiamo di giudicare, senza ascoltare la sua voce con diffidenza di noi stessi, noi pensiamo, e diciamo dei sogni pieni di stravaganza. Così ciò, che sembra il più appartenere a noi, ed essere il fondo di noi stessi, voglio dire la nostra ragione, è quello, che meno è proprio di noi, e che deve credersi maggiormente dato ad imprestito. Noi riceviamo del continuo, e ad ogni momento una ragione superiore a noi, conforme continuamen-

te respiriamo l'aria, che è un corpo estraneo ; o conforme del continuo veggiamo tutti gli oggetti, vicini alla luce del Sole, i di cui raggi sono corpi estranei ai nostri occhi. Questa ragione superiore domina fino ad un certo punto con un'impero assoluto sù tutti li uomini i meno ragionevoli, e fa che sempre sien tutti d'accordo contro lor voglia sù questi punti. Essa fa, che un selvaggio del Canadà pensi molte cose come i filosofi Greci, e Romani le hanno pensate. Essa fa, che tutti i geometri Cinesi abbian trovate presso a poco le medesime verità ritrovate dalli Europei, quando che questi popoli così lontani erano sconosciuti gli uni agli altri. Essa fa sì che si giudichi nel Giappone come in Francia, che due, e due fanno quattro: e non bisogna credere, che alcun popolo cangi giammai opinione sù diciò. Essa fà sì, che li uomini pensino anche oggidì sopra diversi punti, come si pensava mille anni addietro. Essa è quella, che dà pensieri uniformi alli uomini li più gelosi, e li più irreconciliabili frà loro. Essa è quella di cui li uomini di tutti i secoli, e di tutti i paesi sono come incatenati intorno ad un certo circolo immobile, e che li tiene uniti con certe regole invariabili, che si chiamano primi principj, malgrado le variazioni infinite d'opinioni, che nascono in essi dalle loro passioni, dalle loro distrazioni, e dalli loro capricci, per tutti gli altri giudizj meno chiari. Essa fà sì che li uomini abbenchè depravati,

non abbian per anco osato di dare apertamente il nome di virtù al vizio, e che siano ridotti a far comparire di esser giusti, sinceri, moderati, benefici per conciliarsi l'un l'altro della stima. Non si arriva altrimenti a stimare ciò, che vorrebbe potersi stimare, nè a disprezzare ciò, che vorrebbe potersi disprezzare. Non si può forzare questa barriera eterna della verità, e della giustizia. Il maestro interiore, che chiamasi ragione, rimprovera internamente con un'impero assoluto. Esso non lo soffre, e sà contenere nei limiti l'imprudente follia degli uomini. Dopo tanti secoli di effrenato regno del vizio, la virtù è chiamata ancora virtù, e non può esser privata del suo nome da' suoi più brutali e temerarj nemici. Da ciò nasce, che il vizio, sebbene trionfante nel mondo, è tuttavia ridotto a larvarsi sotto la maschera dell'ipocrisia, o della falsa probità per attirarsi una stima, che non ardisce sperare mostrandosi alla scoperta. In tal guisa, malgrado tutta la sua impudenza, rende un'omaggio forzato alla virtù, nel volersi adornare di tuttociò ch'essa ha di più bello per ricevere gli onori, che essa si fa rendere. Si criticano, è vero, li uomini virtuosi, ed effettivamente sono sempre riprensibili in questa vita per le loro imperfezzioni, ma li uomini i più viziosi non possono venire a capo di cancellare in se stessi l'idea della vera virtù. Fino ad ora non v'è stato uomo sulla terra, che abbia potuto ar-

rivare nè sugli altri, nè sù di se stesso, a stabilire nel mondo, che è più stimabile l'essere ingannatore, che l'esser sincero; l'esser violento, e nocevole, che moderato, e far del bene.

LVII.

La ragione è nell' uomo indipendente dall' uomo, e al di sopra di esso.

Il maestro interiore, ed universale dice adunque sempre, ed ovunque le medesime verità. Noi non siamo già questo maestro. È vero, che parliamo spesso senza di lui, e più alto di lui, ma allora noi c'inganniamo, balbettiamo, non intendiamo noi stessi. Temiamo anche di vedere, che ci siamo ingannati, e chiudiamo l'orecchio per paura d'essere umiliati dalle sue correzioni. Senza dubio l'uomo, che teme d'essere corretto da questa ragione incorruttibile, e che si smarrisce sempre col non seguirla, sia certo che, non è questa ragione perfetta, universale, immutabile, che suo malgrado lo corregge. In tutte le cose troviamo dentro di noi come due principj. L'uno dà, l'altro riceve: l'uno manca, l'altro supplisce: l'uno s'inganna, l'altro corregge: l'uno cammina a traverso con la sua proclività, l'altro lo rimette nel retto sentiero. Questa mal presa, e male intesa esperienza, è quella,

che avea fatto cadere in errore i Marcioniti, ed i Manichei, Ciascuno sente in se una ragione limitata, e subalterna, che devia tosto che sfugge ad una fatale subordinazione, e che non si emenda se non quando rientra sotto il giogo di un' altra ragione superiore, universale, ed immutabile. In tal guisa tutto ci porta la impronta d'una ragione subalterna limitata, partecipata, presa ad imprestito, e che ha di bisogno, che un' altra la raddrizzi ad ogni momento. Tutti li uomini sono ragionevoli per la medesima ragione, la quale si comunica a loro secondo diversi gradi. Vi è un certo numero di sapienti, ma la sapienza dalla quale attingono come nella sua sorgente, è unica, e fà, che essi siano ciò che sono.

LVIII.

La medesima primitiva verità è quella, che rischiara tutte le menti nel comunicarsi ad esse.

Ov'è questa sapienza? Ov'è questa ragione comune, ed insieme superiore a tutte le ragioni limitate, ed imperfette del genere umano? Ov'è dunque quest'oracolo, che giammai si tace, e contro cui nulla possono mai tutti li vani pregiudizj dei popoli? Ov'è questa ragione ch'è d'uopo incessantemente di consultare, e che ci previene per ispirarci il desiderio di ascoltare la sua

voce ? Ov' è questa viva luce, la quale *illumina ogni uomo, che viene in questo mondo*? Ov'è questa pura, e dolce luce, che non solo rischiara gli occhi aperti, ma che apre gli occhi chiusi; che guarisce gli occhi infermi; che somministra occhi per vederla a coloro, che ne sono privi: finalmente che inspira il desiderio di esser da lei rischiarato; e che si fa amare eziandio da coloro, che temono di vederla ? Ogni occhio la vede; e nulla vedrebbe, se non la vedesse; poichè per essa, e col favore de' suoi puri raggi egli vede qualunque cosa. Nella guisa che il sole sensibile illumina tutti i corpi nello stesso modo, questo sole d'intelligenza rischiara tutte le menti. La luce non è già la sostanza dell'occhio dell' uomo : al contrario l'occhio prende ad imprestito ad ogni momento la luce dai raggi del Sole. Nella identifica maniera, il mio spirito non è la ragione primitiva, la verità universale, ed immutabile: esso è soltanto l'organo per cui passa questa luce originale, e che ne è illuminato. Vi è un sole delli spiriti, che tutti li rischiara assai meglio, che il sole visibile illumini i corpi. Questo sole dei spiriti ci dà insieme il suo lume per cercarla. Questo Sole di verità non lascia alcun' ombra; e riluce nel tempo medesimo nei due emisferi. Esso brilla sopra di noi tanto di notte, che di giorno. Non sparge al di fuori i suoi raggi, esso dimora in ciascuno di noi. Un uomo non può mai togliere ad un' altr' uomo

i suoi raggi. Si vede egualmente in ciascun nascondiglio dell'universo. Un'uomo non ha mai bisogno di dire ad un'altro: ritiratevi per lasciarmi vedere questo sole; voi mi togliete i suoi raggi; voi vi prendete la porzione, che mi è dovuta. Questo sole giammai tramonta, e non soffre altre nubi, se non quelle, che sono formate dalle nostre passioni. Questo è un giorno senza ombre. Esso illumina i selvaggi anche negli antri li più profondi ed oscuri. Soltanto gli occhi infermi si chiudono alla sua luce; e di più anche non v'è uomo sì infermo, e cieco, che non cammini eziandio al chiarore di qualche lume fosco, che gli rimane di questo sole interno delle coscienze. Questa luce universale scuopre, rappresenta alle nostre menti tutti gli oggetti, e nulla possiamo giudicare se non per mezzo di essa, nella guisa che non possiamo discernere alcun corpo se non alli raggi del sole.

LIX.

Con li lumi della verità primitiva l'uomo giudica se ciò, che gli si dice è vero, o falso.

Li uomini possono parlarci per istruirci: ma noi non possiamo crederli, se non in quanto che troviamo una certa conformità fra ciò, che ci dicono essi, e ciò, che ci dice il maestro interno. Dopo che essi hanno esauriti

tutti i loro ragionamenti, bisogna sempre tornare a lui, ed ascoltarlo per la decisione. Se un'uomo dicesse, che una parte eguaglia il tutto di cui essa è parte, noi non potremmo contenere le risa, e si renderebbe spregevole in vece di persuaderci. Nel fondo di noi stessi mediante la consultazione dell' interno maestro, abbiam bisogno di trovare le verità, che ci vengono insegnate, cioè, che ci si espongono esteriormente. In questa guisa a parlar propriamente, non v'é che un solo vero maestro, il quale insegna tutto, e senza di cui nulla s'apprende. Gli altri maestri ci riconducono sempre in questa scuola intima ove parla esso solo. Là noi riceviamo ciò, che non abbiamo: Là apprendiamo ciò, che ignoriamo: Là ritroviamo ciò, che abbiam perduto con la dimenticanza: Nel fondo intimo di noi medesimi esso ci conserva certe cognizioni come sepolte, le quali si risvegliano al bisogno: là è dove rigettiamo la mensogna che abbiamo creduta. Lungi dal giudicare questo maestro, da lui solo siamo sovranamente giudicati in tutte le cose. Egli è un giudice disinteressato, e superiore a noi. Noi possiamo ricusare di ascoltarlo, e distrarci; ma ascoltandolo non possiamo contradirlo. Niente è meno somigliante all' uomo quanto questo invisibile maestro, che lo istruisce, e lo giudica con tanto rigore, e perfezioze. In tal guisa la nostra ragione limitata, incerta, manchevole non è, se non che un'ispirazione debole, e

momentanea d'una ragione primitiva, suprema, ed immutabile, che si comunica con misura a tutti li esseri intelligenti.

LX.

La ragione superiore, che risiede nell' Uomo è il medesimo Iddio: e tutto quello, che si di ciò si è scoperto nell' Uomo, sono tracce evidenti della Divinità.

Non può in conto alcuno dirsi, che l'uomo si dia da per se li pensieri, che non avea. Meno ancora può dirsi, che li riceva dagli altri Uomini, poichè è certo, ch'esso nulla ammette, nè può ammettere al di fuori, senza trovarlo altresì nel suo proprio fondo, consultando entro di se li principj della ragione, per vedere se ciò che gli si dice vi ripugna. V'è dunque una scuola interna, in cui l'uomo riceve ciò, che non può nè darsi, ne aspettarsi dagli altri Uomini che vivono d'imprestito come lui. Ecco dunque due ragioni, ch'io trovo in me. L'una è me stessò, l'altra è al di sopra di me. Quella ch'è in me, è imperfettissima, prevenuta, precipitata, soggetta a smarrirsi, variabile, ostinata, ignorante, limitata; finalmente mai nulla possiede, che d'imprestito. L'altra è comune a tutti li Uomini, superiore ad essi. È perfetta, eterna, immutabile, sempre pron-

ta a comunicassi in ogni luogo, ed a richiamare al retto sentiero tutti li spiriti, che l'ingannano; finalmente incapace d'esser mai esaurita, nè divisa, quantunque si doni a tutti quelli, che la vogliono. Ov' è questa ragione perfetta che, m'è tanto vicina, e tanto da me diversa? Ov'è? È duopo ch'essa sia qualche cosa di reale: poichè il nulla non può essere perfetto, nè perfezionare le nature imperfette. Ov'è questa ragione suprema? Non è essa il Dio ch'io cerco?

LXI.

Nuove tracce sensibili della divinità nell' Uomo, tratte dalla cognizione, ch'esso ha dell' Unità.

Io trovo ancora delle altre tracce della Divinità in noi: eccone una ben convincente.

Io conosco de' numeri prodigiosi insiem coi rapporti che sono fra loro. Da dove mi viene questa cognizione? Essa è così distinta, che non ne posso seriamente dubitare, sicchè io correggo subito senza esitare ogni Uomo, che manca di seguirla nel calcolare. Se un' Uomo dice, che 17. e 3 fanno 22, mi affretto di dirgli, che 17, e 3 fanno 20. Subitamente egli è vinto dal suo proprio lume, e si acquieta alla mia corre-

zione. Il medesimo maestro, che parla me per correggerlo, parla subitamente in lui per dirgli, che deve arrendersi. Non son già due maestri che siano convenuti di accordarci: Questa è una qualche cosa d'indivisibile, di eterno, d'immutabile, che parla nello stesso tempo con una persuasione invincibile in tutti due. Ripetiamolo pure. D'onde mi viene questa nozione così giusta dei numeri? Tutti i numeri altro non sono, che unità ripetute: Ogni numero non è, che una composizione, o una ripetizione d'unità. Il numero di due, altro non è che due unità. Il numero di quattro si riduce ad uno ripetuto quattro volte.(a) Non si può dunque concepire alcun numero, senza concepire l'unità, che è il fondamento essenziale di ogni numero possibile. Non si può concepire alcuna ripetizione d'unità senza concepire l'unità medesima, che n'è il fondo.

Ma d'onde viene, ch'io posso conoscere qualche unità reale? Io non ne ho mai veduta, neppure immaginata alcuna col rapporto de' miei sensi. Prendo il più sottile atomo: bisogna ch'esso abbia una figura, una longitudine, una latitudine, una profondità, un di sopra, un di sotto, un lato sinistro, un'altro destro; e il di sopra non é altrimenti il disotto; un lato non è l'altro. Quest'atomo non è dunque veramente uno; esso è compo-

(a) *S. Agostino Lib. 3. de Lib. Arbitr.*

le racchiude nel suo infinito, le abbia unite nella mia Anima, e mi abbia data l'idea di una natura tutta differente da quella, che in me pensa.

LXII:

L'idea dell' unità prova, che vi sono delle sostanze, le quali non sono materiali; e che v'è un' esser perfettamente Uno, che è Dio.

Quanto alle unità, dirà forse qualcuno, che io non le conosco dai corpi, ma soltanto dalli spiriti; e che in tal guisa il mio spirito essendo uno, ed essendomi veramente cognito, da questo, e non dai corpi, io ho l'idea dell' Unità. Ma ecco la mia risposta.

Ne seguirà almeno da ciò, che io conosco delle sostanze, 1. *Che vi sono sostanze, le quali non sono materiali.* e le quali niente hanno, nè di esteso; nè di divisibile, e che sono presenti. Ecco già delle nature puramente incorporee, nel numero delle quali devo porre la mia anima. Chi è quegli, che l'ha unita al mio corpo? Quest' anima non è altrimenti un'essere infinito; essa non ha esistito sempre; essa pensa dentro certi limiti. Chi è quegli che l'ha fatta? Chi le fa conoscere i corpi sì differenti da lei? Chi le da tanto impero su d'un certo cor

po; e chi dà reciprocamente a questo corpo tanto impero sopra di essa? Di più in qual maniera io sò se quest' anima, che pensa, è realmente una, ovvero se essa ha parti? Io non veggo affatto quest' anima. Si dirà forse, che in una cosa tanto invisibile, ed impenetrabile io veggo chiaramente ciò, che è unità? Lungi dall' apprendere col mezzo della mia anima, cosa sia essere uno, al contrario coll' idea chiara, che già ho dell' unità, io esamino se l'anima mia è una, o indivisibile.

Aggiungete a ciò che io ho dentro di me un' idea chiara di una unità perfetta (2. *Che v'è un' essere puramente uno, il quale è Dio solo.*) ch'è ben al disopra di quella che posso trovare nella mia Anima. Essa si trova spesso come divisa fra due opinioni, frà due inclinazioni, frà due contrarie abitudini. Questa divisione, che io trovo nel fondo di me stesso, non indica forse una qualche moltiplicità, o composizione di parti? D'altronde l' Anima ha almeno una composizione successiva di pensieri, de'quali l'uno è differentissimo dall' altro. Io concepisco un' unità infinitamente più una, se mi è permesso di parlare così. Io concepisco un' essere, che non muta mai di pensiero, che sempre pensa tutte le cose insieme, ed in cui non può trovarsi alcuna composizione anche successiva. Senza dubio che questa idea della perfetta, e suprema unità è quella che tanto mi

fà cercare qualche unità nei spiriti, ed anche nei corpi. Questa idea sempre presente nel fondo di me stesso è nata con me: essa è il modello perfetto, sù cui cerco per tutto qualche copia imperfetta dell' unità. Questa idea di ciò, che è uno semplice, ed indivisibile per eccellenza non può essere che l'idea di Dio. Io dunque conosco Dio con una chiarezza tale, che nel conoscerlo, io cerco in tutte le creature, ed in me stesso una qualche immagine, ed una qualche rassomiglianza della sua unità. Li corpi hanno per dir così qualche vestigio di questa unità, che sfugge sempre nella divisione delle sue parti, e li spiriti ne hanno una più grande rassomiglianza, quantunque abbiano una composizione successiva di pensieri.

LXIII.

Dipendenza, ed indipendenza dell' uomo. La sua dipendenza prova l'esistenza del suo Autore.

Ma ecco un' altro mistero, che io porto dentro di me, e che mi rende incomprensibile a me stesso: Ciò si è, che da una parte io son libero, e dall' altra sono dipendente. Esaminiamo queste due cose per vedere se è possibile di accordarle.

Io sono un' essere indipendente. L'indipendenza, è la suprema perfezzione. Essere per se medesimo è un portare in se stesso la sorgente del suo proprio essere, è un non prendere ad imprèstito cosa alcuna da verun altro essere differente da se. Supponete un' essere, il quale riunisca tutte le perfezioni, che potrete concepire, il quale sarà un' essere preso ad imprestito, e dipendente: esso sarà meno perfetto di alcun' altro essere, in cui voi non porrete, che la semplice indipendenza. Poichè non v'è comparazione alcuna da farsi frà un' essere, che esiste per se stesso, ed un' altro il quale niente ha se non ad imprestito, e che non è in lui, se non che per mutuo.

Questo mi serve a riconoscere l'imperfezzione di quella, che io chiamo la mia anima. Se essa esistesse da se medesima, non prenderebbe ad imprestito da altri cosa alcuna, non avrebbe bisogno, nè d'istruirsi nelle sue ignoranze, nè di radrizzarsi nei suoi errori. Nessuna cosa potrebbe nè correggerla nei suoi vizj, nè ispirarle alcuna virtù, nè rendere la sua volontà migliore di quel che fosse da principio. Quest' anima possederebbe sempre tutto ciò, che fosse capace di avere, o non potrebbe mai ricevere cosa alcuna di fuori. Nel tempo stesso sarebbe certo, ch' essa nulla potrebbe perdere: poichè ciò che è per se stesso, e sempre necessariamente tutto ciò che è. In tal guisa la mia anima non po-

trebbe cadere nè nell'ignoranza, nè nell'errore, nè nel vizio, nè in alcuna diminuzione di buona volontà.

Non potrebbe egualmente nè istruirsi, nè correggersi, nè divenir migliore di quello che è. Or'io provo tutto il contrario. Io mi dimentico, io m'inganno, io mi smarrisco, io perdo di vista la verità, e l'amore del bene. Per un'altra parte io m'ingrandisco acquistando la sapienza, e la buona volontà, che non avevo mai avuta. Questa esperienza intima mi convince, che la mia anima non è un'essere per se stesso, è indipendente, cioè necessario, e immutabile in tutto ciò, che possiede. Di dove mi può venire quest'aumento di me stesso? Chi è quegli che può perfezzionare il mio essere, e rendermi migliore, e per conseguenza facendomi essere più di quello che era?

LXIV.

La buona volontà non può venire che da un'essere superiore.

La volontà, o capacità di volere, è senza dubbio un grado di essere, e di bene, ovvero di perfezzione: ma la buona volontà, o il buon volere è un'altro grado di bene superiore. Imperciocchè si può abusare della volontà per voler male, per ingannare, per nuocere, per fare ingiustizia: dove che il buon volere, è il

buon uso della medesima volontà, il quale non può esser che buono. Il buon volere adunque è ciò, che v'ha di più prezioso nell'uomo. Questo dà il pregio a tutto il restante. Esso è, per dir così, tutto l'uomo. *Hoc est enim omnis homo.* (a)

Noi abbiamo poc'anzi veduto, che la mia volontà non è da per se stessa, poichè è soggetta a perdere, ed a ricevere dei gradi di bene, o di perfezzione. Abbiam veduto, ch'essa è un bene inferiore al buon volere, poichè è meglio il ben volere, che avere semplicemente una volontà suscettibile del bene, e del male. Come potrò credere, che io essere debole, imperfetto, preso ad imprestito, e dipendente, dia a me stesso il più alto grado di perfezzione, mentre che è visibile, che l'inferiore mi viene da un primo essere? Posso forse immaginarmi, che Dio dà a me stesso il minimo bene, e che io mi dò il più grande? Dove prenderei io quest'alto grado di perfezzione per darlo a me? forse dal nulla, che è il mio proprio fondo? Dirò forse che altri spiriti, presso a poco eguali al mio, me la danno? Ma poichè questi esseri limitati, e dipendenti come il mio, non possono dar cosa alcuna a se stessi, ancor meno possono dare ad altri. Non essendo per se stessi, non hanno per se stessi alcun vero potere, nè

(a) *Eccl.* 12. 23.

sopra di me, nè sopra le cose, che sono imperfette in me, nè sopra loro medesimi. Bisogna dunque senza arrestarsi ad essi risalire più alto, e trovare una causa prima, che sia feconda, e onnipotente, per dare alla mia anima il buon volere, che non ha.

LXV.

Un essere superiore essendo la causa di tutte le modificazioni delle creature, è impossibile, che la volontà possa volere il bene da se stessa.

Aggiungiamo una riflessione. Questo primo essere, è la causa di tutte le modificazioni delle sue creature. L'operazione siegue l'essere, come dicono i filosofi. L'essere che è indipendente nel fondo del suo essere, non può esser che dipendente in tutte le sue operazioni. L'accessorio segue il principale. L'autore del fondo dell' essere lo è altresì di tutte le modificazioni, o maniere di essere delle creature, in tal guisa Iddio è la causa reale, ed immediata di tutte le configurazioni, combinazioni, e moti di tutti i corpi dell' universo. Nell' occasione di un corpo ch' egli ha mosso, ne muove un'altro. Esso è quegli, che tutto ha creato, ed esso fa tutto nella sua opera. Or il volere è la modificazione della volontà, siccome il moto è la modificazione dei cor-

pi. Diremo forse, ch'esso è la causa reale, immediata, e totale del moto di tutti i corpi; e che non lo sia egualmente del buon volere della volontà? Questa modificazione la più eccellente di tutte sarà la sola, che Iddio non farà nella sua opera? e, che l'opera si darà da se medesima con indipendenza? Chi può mai pensarlo? Il buon volere ch'io non avevo jeri, e che ho oggi, non è dunque una cosa, che io mi dò da per me: Mi viene da Colui, che mi ha data la volontà, e l'essere.

Come il volere è più perfetto, che l'essere semplicemente, ben volere è più perfetto che volere; Il passaggio della potenza all'atto virtuoso, è la cosa più perfetta, che siavi nell'uomo. La potenza altro non è, che un' equilibrio frà la virtù, ed il vizio; una sospensione frà il bene, ed il male. Il passaggio nell' atto è la decisione per il bene, e per conseguenza il bene superiore. La potenza suscettibile del bene, e del male viene da Dio. Abbiam fatto vedere, che non se ne può dubitare. Direm noi, che il colpo decisivo, il quale determina al più gran bene non venga da Lui, ovvero ne venga meno? Tutto ciò prova evidentemente quanto dice l'Apostolo, cioè che Dio dà il volere, ed il fare a seconda del suo beneplacito. Ecco la dipendenza dell'uomo: cerchiamo la sua libertà.

LXVI.

Della Libertà dell' Uomo.

Io son libero, e non ne posso dubitare. Io ho una convinzione intima, e ferma, che posso volere, e non volere, che v' è in me una elezione tra il volere, ed il non volere, ma eziandio tra diverse volontà sulla verità degli oggetti, che si presentano. Io sento, come dice la scrittura, che sono *in mano del mio* (1) *consiglio*. Eccone già a sufficienza per mostrarmi, che la mia anima non è corporea. Tutto ciò che è corpo, o corporeo, a nulla si determina da se stesso, ed al contrario è determinato in tutto dalle leggi, che si chiamano fisiche, le quali sono necessarie, invincibili, e contrarie a ciò, che appellasi libertà. Da questo io concludo, che la mia Anima, è di una natura intieramente differente da quella del mio corpo. Chi è quegli, che ha potuto unire con reciproca unione due nature così differenti, e tenerle in un concerto così giusto per tutte le loro operazioni. Questo vincolo non può esser formato come abbiam già notato, se non da un' essero superiore, che riunisca questi due generi di perfezione nella sua infinita perfezione.

---

(1) *Eccl.* 15. 14.

LXVII.

La libertà dell' uomo consiste in quanto che la sua volontà nel determinarsi si modifica da se medesima.

Non accade lo stesso di questa modificazione della mia anima, come delle modificazioni del corpo. Un corpo in nulla si modifica da se stesso. Esso è modificato dalla sola potenza di Dio. Esso non si muove: è mosso. In nulla agisce; è solamente agito, se mi è lecito di parlar così. In tal maniera Iddio è l'unica causa reale, ed immediata di tutte le differenti modificazioni dei corpi. Rispetto alli spiriti non è lo stesso: la mia volontà si determina da per se stessa. Ora il determinarsi ad un volere, questo è il modificarsi; La mia volontà dunque si modifica da se medesima. Dio può prevenire la mia Anima; ma non le dà punto il volere nella guisa stessa che dà il moto ai corpi. Se Iddio è quegli che mi modifica, io modifico me stesso con Lui. Io sono insieme con Lui causa reale del mio proprio volere. Il mio volere è talmente mio, che non può cagionarsi ad altri che a me, se io non voglio ciò, che si deve volere. Quando io voglio una cosa, son padrone di non volerla. Io non sono forzato nel mio volere, e non saprei esserlo; poichè non saprei volere contro mia vo-

glia ciò che voglio ; mentre il volere, che suppongo, esclude evidentemente ogni costringimento . Oltre l'esecuzione da ogni costringimento, ho ancora l'esenzione da ogni necessità. Sento che ho un volere, per dir così, a due tagli, che può volgersi a sua elezzione verso il sì, e verso il nò, verso un'oggetto,o verso un'altro. Non conosco altra ragione del mio volere che il mio volere medesimo. Io voglio una cosa, perchè voglio volerla, e niuna cosa è tanto in mio potere, quanto il volere, o non volere. Quand'anche la mia volontà non fosse costretta, se fosse necessitata sarebbe in pari guisa invincibilmente determinata a volere, come li corpi lo sono a muoversi . La necessità invincibile caderebbe egualmente sul volere per li spiriti, che sul moto per li corpi. In tal caso non sarebbe d'uopo appigliarsi più alla volontà, che a ciò ch'esse volessero; più ai corpi, al loro muoversi. È vero, che le volontà vorrebbero volere ciò che volessero ; ma li corpi si muovono col moto con cui si muovono , come le volontà vogliono con il volere con cui vogliono. Se il volere è necessità come il moto, non è esso nè più degno di lode, nè più degno di biasimo. Il volere necessitato, per essere un vero volere non costretto, non è nientemeno un volere di quello che uno non può astenersi dall' avere, e di cui non può darsi carico a chi lo ha. La cognizione precedente non dà vera libertà : poichè un volere può essere preceduto dalla cognizione di diversi

oggetti, e non avere ciò nullaostante alcuna reale elezione. Anche la deliberazione è un giuoco ridicolo, se io delibero fra due partiti, essendo nell'attuale impotenza di prender l'uno, e nella necessità attuale di prender l'altro. Finalmente non v'ha alcuna seria, e vera elezione frà due oggetti, se ambedue non sono attualmente presenti, in guisa che io possa lasciare, e prender quello che mi piacerà.

LXVIII.

La volontà può resistere alla grazia, e la sua libertà è il fondamento del merito, e del demerito.

Dicendo che sono libero, io dico adunque, che il mio volere è pienamente in mia potestà, e che Dio stesso me lo lascia per volgerlo ove vorrò; che io non sono determinato come gli altri esseri, e che mi determino da me stesso. Comprendo, che se questo primo essere mi previene per ispirarmi una buona volontà io son padrone *di rigettare* la sua attuale ispirazione per quanto forte essa sia, di renderla frustranea, e priva del suo effetto, e di ricusargli il mio consenso. Comprendo altresì, che quando rigetto la sua ispirazione per il bene, io ho il vero, ed attuale potere di non ri-

gettarla, nella guisa stessa che ho il potere attuale, ed immediato di alzarmi quando stò a sedere, e di chiudere gli occhi quando li tengo aperti. Li oggetti possono sollecitarmi a volerli, mediante tutto ciò che hanno d'aggradevole. Le ragioni di volere mi si possono presentare con tutto ciò che hanno di più vivo, e di più commovente. Il primo essere può egualmente trarmi nelle sue più persuasive ispirazioni. Ma finalmente in quest' attrattiva attuale degli oggetti, delle ragioni, ed anche delle ispirazioni di un' Essere superiore, io resto tuttavia padrone della mia volontà per volere, o non volere.

Questa esenzione non solo da ogni costringimento, ma eziandio da ogni necessità, e questo impero sulle proprie mie azioni, il quale fà si che io sia inescusabile allorquando voglio il male, e lodabile quando voglio il bene, ecco il fondo del merito, e del demerito, ecco ciò che rende giusta la punizione, o la ricompensa, ecco quello che fa esortare, riprendere, minacciare, promettere. Questo è il fondamento di ogni polizia, di ogni istruzione, e di ogni regola di costumi. Tutto si riduce nella vita umana a supporre come fondamento di ogni cosa, che niente è maggiormente in nostro potere, quanto il nostro proprio volere, e che noi abbiamo questo libero arbitrio, questo potere, per dir così, a due tagli, questa virtù elettiva fra due partiti, che sono immediatamente come sotto la nostra mano. Que-

sto è quello che i pastori, e lavoratori cantano sulle montagne (a): ciò che i mercanti, ed artigiani suppongono nel loro negozio: ciò che gli attori rappresentano nei spettacoli: ciò che i Magistrati credono nei loro consigli: ciò che i Dottori insegnano nelle loro Scuole: ciò che nessun' uomo sensato può seriamente richiamare in dubbio. Questa verità impressa nel fondo de' nostri cuori è supposta nella pratica anche dai Filosofi, che vorrebbero rovesciarla con speculazioni profonde. L'evidenza intima di questa verità è come quella dei primi principj, che non han bisogno di alcuna prova, e che servono per se stessi di prova alle altre verità meno chiare. Come mai il primo essere può aver fatta una creatura, che sia in tal guisa l' arbitro delli suoi proprj atti?

LXIX.

Carattere della Divinità nella dipendenza, ed indipendenza dell' Uomo.

Riuniamo ora queste due verità egualmente certe. Io sono dipendente da un primo Essere anche nel mio volere, e nondimeno io sono libero.

(a) August. Lib. de duabus Animabus

Quale libertà è dunque questa dipendente? In qual maniera si può comprendere un volere, che è libero, e che è dato dà un primo Essere? Io son libero nel mio volere, siccome Iddio lo è nel suo. In questo principalmente sono io sua imagine, e gli rassomiglio. Ecco il tratto della Divinità stessa. Questo è una specie di potere divino, che io ho sul mio volere. Ma io altro non sono, che una semplice immagine di questo Essere così libero, e possente.

L'immagine dell'indipendenza divina non è altrimenti la realtà di ciò che essa rappresenta: la mia libertà altro non è che un ombra di quella di questo primo Essere, per cui io sono, e per cui agisco. Da una parte il potere che ho di volere il male, è meno un vero potere, di quello che sia una debolezza, ed una fragilità del mio volere. Questo è impotere di decadere, di diminuire il mio grado di perfezione, e di essere. Da una altra parte il potere, che ho di ben volere non è un potere assoluto, poichè io non l'ho da me stesso. La libertà adunque non essendo altro che questo potere; il potere preso ad imprestito non può fare se non che una libertà imprestata, e dipendente. Un'essere così perfetto, ed imprestato non può dunque che esser dipendente. In qual maniera è libero? Qual profondo mistero! La sua libertà, di cui non posso dubitare, dimostra la sua per

fezione: la sua dipendenza dimostra il nulla, da cui è sortito.

LXX.

Sigillo della Divinità nelle sue opere.

Abbiam poc'anzi veduto le traccie della Divinità, o per meglio dire, il sigillo di Dio medesimo in tutto ciò che appellasi opere della natura. Quando non vuolsi sottilizzare, si scorge a primo colpo d'occhio una mano, che è il primo movente in tutte le parti dell'Universo. Li Cieli, la Terra, gli Astri, le piante, gli animali, i nostri corpi, i nostri spiriti, tutto indica un'ordine, una misura precisa, un'arte, una Sapienza, uno Spirto superiore a noi, il quale è come l'anima del mondo intiero, e che tutto conduce a'suoi fini con una forza dolce ed insensibile, ma onnipotente. Abbiam veduto, per così dire, l'Architettura dell'Universo, la giusta proporzione di tutte le sue parti; ed il semplice colpo d'occhio è stato in tutto sufficiente per trovare in una formica, anche più che nel sole, una Sapienza, ed una potenza, che si compiace di risplendere nel formare le sue più vili opere. Ecco ciò che subito si presenta senza discussione agli uomini li più ignoranti. Che sarebbe,

se entrassimo nei segreti della Fisica, e facessimo la diseccazione, e l'analisi delle parti interne degli animali per rinvenirvi il più perfetto meccanismo?

LXXI.

Objezioni delli Epicurei, i quali attribuiscono tutto al caso.

Io sento certi Filosofi, quali mi rispondono, che tutto questo discorso sopra l'arte, che risplende in tutta la natura, altro non è che un perpetuo sofisma. Diranno eglino, tutta la Natura è per uso dell'uomo, è vero; ma voi male a proposito ne concludete, ch'essa è stata fatta con arte per uso dell'uomo. Questo è un essere ingegnoso per ingannar se stesso, onde trovare quel che si cerca, e che mai ha esistito. Egli è vero, proseguiranno essi, che l'industria dell'Uomo si serve di un infinità di cose, che gli somministra la Natura, e che gli sono comode: ma la Natura non ha fatto tali cose espressamente per di lui comodo. Per esempio alcuni contadini s'inerpicano continuamente per certe punte di scogli quasi siano state tagliate con arte come un gradino per il comodo degli uomini. Nel modo stesso, allorquando si è alla campagna durante una tempesta, e s'incontra una spelonca, se ne serve uno come di una casa per por-

si al coperto: Non è vero però, che questa spelonca sia stata fatta espressamente per servir di abitazione agli uomini. È lo stesso del mondo intiero. Esso è stato formato dal caso senza disegno; ma li uomini trovandolo tal quale è, hanno avuto l' invenzione di volgerlo ai loro usi. In tal guisa l' arte, che volete ammirare nell' opera, e nel suo artefice non è se non nelli uomini, che dopo fatto sanno servirsi di tutto ciò che gli è d'intorno. Ecco senza dubbio la più forte objezione, che questi Filosofi possono fare; ed io credo che non debbano lamentarsi, che io l' abbia resa debole. Ma andiamo a vedere quanto essa sia debole in se medesima allorchè si esamina da vicino: La semplice ripetizione di ciò che ho già detto sarà sufficiente a dimostrarlo.

LXXII.

Risposta alle objezioni degli Epicurei, che tutto attribuiscono al caso.

Che si dirà di un' uomo, il quale si piccasse di una Filosofia sottile, ed il quale entrando in una casa sostenesse, che essa è stata fatta dal caso, o che l' industria nulla vi ha posto per renderne l' uso comodo alli uomini, stante che vi sono delle caverne,

le quali in qualche modo rassomigliano a questa casa, e che l'arte degli uomini non ha mai scavate? Si mostrarebbero a colui, che in tal guisa ragionasse, tutte le parti di questa casa. Vedete, voi gli si direbbe, questa gran porta del cortile? Essa è più grande di tutte le altre, affinchè le carrozze possano entrarvi. Questo cortile è assai spazioso per farvi voltare le carrozze prima che sortano fuori. Questa scala è composta di gradini bassi, acciò possa salirsi senza fatica. Essa volge secondo gli appartamenti, e li piani, per i quali deve servire. Le finestre aperte di distanza in distanza illuminano tutta la fabbrica. Esse sono vetrate acciocchè il vento non entri insieme colla luce. Si possono aprire quando si vuole per respirare un' aria dolce nella bella stagione. Il tetto è fatto per difendere tutta la fabbrica dalle ingiurie dell'aria. L'armatura di legname è fatta a punta, affinchè la pioggia, e la neve scolino facilmente dai due lati. Le tegole son poste una sopra l'altra per cuoprire il legname del tetto. I diversi pavimenti dei piani, servono a moltiplicare le abitazioni in un picciolo spazio, formandole le une sopra l'altre. I cammini sono fatti per accendere il fuoco nell'inverno senza bruciare la casa, e per fare esalare il fumo senza lasciarlo sentire a quelli che si riscaldono; li appartamenti sono distribuiti in modo, che non sono impegnati gli uni negli altri; sicchè tutta una numerosa fa-

miglia vi può alloggiare senza che gli uni abbiano bisogno di passare per le camere degli altri; e che l'alloggio del padrone sia il principale. Vi si veggono cucine, officj, scuderie, rimesse di carrozze; le camere sono guarnite di letti per coricarsi, di sedie per sedere, di tavolini per scrivere, e per mangiare. Bisogna, si direbbe a questo filosofo, che simil opera sia stata diretta da un qualche abile architetto, poichè tutto quivi è aggradevole, ridente, proporzionato, comodo. Bisogna anche, che vi siano stati sotto di lui delli eccellenti operaj. Niente affatto, risponderebbe questo filosofo, voi siete ingegnosi nell' ingannarvi. È vero, che questa casa è ridente, aggradevole, proporzionata, comoda; ma essa si è fatta da se stessa con tutte le sue proporzioni. Il caso ne ha unite le pietre con questo bell'ordine, ha inalzato le mura, unito, e posato il legname, bucate le fenestre, collocata la scala. Guardatevi bene dal credere che mano alcuna d'uomo, vi abbia avuto parte veruna. Li uomini hanno soltanto profittato di quest'opera allorchè l'hanno trovata fatta. Essi s'immaginano che sia stata fatta per loro, perchè vi rimarcano delle cose, che sanno rivolgere in loro comodo; male tuttociò attribuiscono al disegno di un Architetto immaginario. Questa casa così regolare, e ben intesa non è fatta se non come una caverna; e li uomini trovandola fatta se ne servono come si servirebbero durante una tempesta d'un'

antro, che rinvenissero sotto uno scoglio in mezzo ad un deserto.

Cosa pensarebbesi di questo bizzarro filosofo, se si ostinasse in sostenere sul serio, che questa casa non dimostra arte veruna? Allorchè leggesi la favola di Anfione, che per un miracolo dell'armonia faceva inalzare con ordine, e simetria le pietre le une sopra le altre per formarne le mura di Tebe, ciascuno si burla di questa finzione poetica, ma questa finzione non è tanto incredibile quanto quella, che ardirebbe difendere l'uomo, che supponiamo. Per lo meno si potrebbe immaginare, che l'armonia, quale consiste in un moto locale di alcuni corpi, potrebbe, mediante qualcuna di quelle segrete virtù, che si ammirano nella natura senza intenderle, scuotere le pietre con un certo ordine, ed una specie di cadenza, che formasse qualche regolarità nell'edifizio. Questa spiegazione offende nondimeno, e sconvolge la ragione, ma finalmente è ancor meno stravagante di quella che ho posto in bocca di un filosofo. Cosa avvi di più assurdo quanto il rappresentarsi delle pietre, le quali si taglino, sortano dalla cava, salgano le une sopra le altre senza lasciar del vacuo, portano seco il loro comento per la collegazione, si dispongono per distribuire li appartamenti, ricevono sopra di esse il legname dell'armatura del tetto per porre al coperto l'opera con le tegole? Li stessi fanciulli ancor balbuzienti riderebbero, se gli si proponesse sul serio questa favola.

LXXIII.

Comparazione del mondo con una abitazione regolare. Seguito della risposta all'objezione degli Epicurei.

Ma perchè si riderà meno in sentir dire, che il mondo si è fatto da per se stesso, come questa casa favolosa? Non trattasi già di paragonare il mondo ad una caverna informe, che si suppone fatta dal caso: si tratta di paragonarlo ad una casa, in cui risplenda la più perfetta architettura.

Il più piccolo animale è di una struttura, e di un arte infinitamente più ammirabile della più bella di tutte le Case.

Un viaggiatore entrando nel Saïd, che è il paese dell' antica Tebe con cento porte, e che al presente è deserto, ritroverebbe delle colonne, delle piramidi, delli obelischi, delle iscrizioni in caratteri sconosciuti. Direbbe subito; li uomini non hanno mai abitato questi luoghi; nessuna mano d' uomo ha quivi travagliato; il caso è quegli, che ha formato queste colonne, le ha poste sopra i loro piedistalli, e le ha coronate dei loro capitelli con proporzioni sì giuste: il caso ha legati così solidamente i pezzi di cui sono composte queste piramidi: il caso ha tagliati questi obeli-

schi d' una sola pietra, ed ha scolpiti tutti questi caratteri? Non direbb' egli al contrario con tutta la certezza, di cui è capace lo spirito delli uomini: questi magnifici avanzi sono i residui d' una maestosa architettura, che fioriva nell' antico Egitto? Ecco ciò, che la semplice ragione fa dire al primo colpo d' occhio, e senza aver bisogno di ragionare: Lo stesso avviene della prima occhiata gettata sull' Universo. Dopo il fatto può ciascuno intrigarsi con vani ragionamenti per oscurare ciò che v' ha di più chiaro; ma la semplice occhiata è decisiva.

Un' opera, come il mondo, non si fa mai da se stessa. Le ossa, li tendini, le vene, le arterie, li nervi, li muscoli, che compongono il corpo dell' uomo, hanno più arte, e proporzione, che tutta l' architettura degli antichi Greci, ed Egiziani. L' occhio del minimo animale sorpassa la meccanica di tutt' insieme li artefici. Se si rinvenisse un' orologio nell' arene d' Affrica, non ardirebbesi di dire sul serio, che il caso l' avesse formato in quei luoghi deserti: e non si ha vergogna di dire, che li corpi degli Animali, all' artifizio de' quali nessun' orologio può paragonarsi; siano capricci del caso.

LXXIV.

Altra objezione degli Epicurei tratta dal moto perpetuo degli atomi.

Io non ignoro un raziocinio, che possono fare gli Epicurei. Li Atomi, diranno essi, hanno un moto perpetuo; il loro fortuito concorso deve essere già esaurito in questa eternità, da infinite combinazioni. Chi dice infinito, dice qualche cosa, che comprende tutto senza eccezzione. Fra queste infinite combinazioni di atomi, che sono già avvenute successivamente, bisogna per necessità trovarvi tutte quelle, che sono possibili. Se una sola possibile ve ne fosse oltre quelle contenute in questo infinito, non sarebbe più esso un vero infinito, perchè potrebbe aggiungervisi qualche cosa, e ciò che può essere aumentato avendo un limite dalla parte suscettibile d' accrescimento, non è veramente infinito.

Bisogna dunque, che la combinazione degli atomi, che forma il sistema presente del mondo, sia una delle combinazioni, che gli atomi hanno avuto successivamente. Posto questo principio, è forse da sorprendere, che il mondo sia qual' è? Esso ha dovuto prendere questa forma precisa un pò più presto, o un pò più tardi.

Era ben d' uopo, ch' esso giungesse in qualcuno

di questi infiniti cambiamenti a questa combinazione, che lo rende in oggi così regolare, poichè ha dovuto già avere a vicenda tutte le combinazioni immaginabili.

Nel totale dell' Eternità sono racchiusi tutti li sistemi. Non ve n'ha alcuno, che presto, o tardi non sia formato, o abbracciato dal concorso degli atomi. In questa infinita varietà di nuovi spettacoli della Natura, questo è stato formato per il suo rango. Esso ha trovato luogo nel suo ordine. Noi ci troviamo attualmente in questo sistema. Il concorso degli atomi, che l' ha formato, lo disfarà in progresso per farne degli altri all' infinito di ogni specie possibile. Questo sistema non potrà sbagliare il suo luogo, poichè tutti senza eccezione devono trovare il loro, ciascuno al suo ordine. Invano si cerca un' arte chimerica in un' opera, la quale il caso ha dovuto fare tal qual' è.

Un esempio terminerà di schiarir ciò. Io suppongo un numero infinito di combinazioni di lettere dell' alfabeto formate successivamente dal caso. Tutte le combinazioni possibili sono senza dubbio racchiuse in questo totale, che è veramente infinito. Or l' Iliade d' Omero non è che una combinazione di lettere. Dunque l'Iliade d'Omero è racchiusa in questa raccolta infinita di combinazioni dei caratteri dell' alfabeto. Supposto questo fatto, un uomo, che vorrà trovare

dell' arte nell' Iliade, ragionerà malissimamente. Avrà un bell' ammirare l' armonia de' versi, la giustezza, e magnificenza delle espressioni, la schiettezza, e semplicità delle pitture, la proporzione delle parti del poema, la sua perfetta unità, e la condotta inimitabile. In vano griderà, che il cielo mai può far nulla di così perfetto, e che l' ultimo sforzo dell' arte umana appena può terminare un' opera sì bella. Tutto questo raziocinio così specioso porterà visibilmente alla falsità. Sarà certo, che il caso, o il concorso fortuito dei caratteri adunandoli a vicenda con una varietà infinita, è stato necessario, che la combinazione precisa che ha formato l' Iliade, sia venuto dal suo canto un poco più presto, o un poco più tardi; Essa è finalmente giunta, e l' Iliade intiera si trova perfezzionata, senza che l' arte di un' uomo se ne sia intrigata. Ecco l' objezione riportata di buona fede senza snervarla per nulla. Io chieggo al lettore una continuata attenzione per le risposte, che son per fare.

LXXV.

Risposta alle objezioni degli Epicurei tratta dal moto perpetuo degli atomi.

Niente è più assurdo quanto il parlare di combinazioni successive degli atomi, che siano infinite in nu

mero. L'infinito non può mai essere nè successivo, nè divisibile. Datemi un numero, che pretendete essere infinito: io potrò sempre fare due cose, quali dimostreranno che questo non è un'infinito vero. 1. Io ne posso togliere un'unità. Allora esso diverrà meno di quello che era, e sarà certamente finito; poichè tutto ciò che è meno dell'infinito, ha un termine dalla parte ove uno fermasi, e ove potrebbesi andar innanzi. Or il numero, che è finito subito che se ne toglie una sola unità, non poteva essere infinito prima di questa detrazzione. Una sola unità è certamente finita. Ora un finito congiunto ad un altro finito non saprebbe formare l'infinito. Se una sola unità aggiunta ad un numero finito formasse l'infinito, bisognerebbe dire, che il finito eguagliasse quasi l'infinito, ciò che è il colmo dell'assurdità. 2. Io posso aggiungere un'unità a questo numero, e per conseguenza aumentarlo. Or ciò che può essere aumentato non è punto infinito, poichè l'infinito non può avere alcun limite, e ciò che è capace di aumento è limitato dalla parte ove uno si ferma potendo andare più lungi, ed aggiungervi qualche unità: È dunque evidente, che nessun composto divisibile può essere il vero infinito.

Posto questo fondamento, tutto il romanzo della Epicurea filosofia sparisce in un momento. Non può mai esservi corpo alcuno divisibile, che sia veramente

infinito, nè alcun numero, nè alcuna successione, che sia un vero infinito. Da ciò ne siegue, che giammai può esservi un numero successivo di combinazioni di atomi, che sia infinito. Se questo infinito chimerico fosse vero, tutte le possibili, ed immaginabili combinazioni di atomi vi si scontrarebbero, io ne convengo; per conseguenza sarebbe vero, che vi si trovarebbero tutte le combinazioni, che sembrano richiedere la più grande industria: in tal guisa si potrebbe attribuire al mero caso tuttociò, che di più maraviglioso fa l' arte. Se si vedessero dei Palazzi d' una perfetta architettura, dei mobili, delli orologi, e tutte sorta di machine le più aggiustate in una isola deserta, non sarebbe più permesso di concludere, che vi sono stati degli uomini in quest' isola, e che essi hanno fatto tutte queste belle opere: bisognarebbe dire forse, che una delle infinite combinazioni delli atomi, che il caso ha fatto successivamente ha formata tutti questi composti in quest' isola deserta, senza che l' industria di alcun uomo v' abbia avuto parte: questo discorso altro non sarebbe se non che una conseguenza benissimo tratta dal principio delli Epicurei. Ma l' assurdità della conseguenza serve a far sentire quella del principio che essi vogliono fissare. Quando gli uomini per la naturale rettitudine del loro senso comune concludono, che questa sorta di opere non possono derivare dal caso, suppongono visibilmente, seb-

bene in una maniera confusa, che gli atomi non sono altrimenti eterni, e che nel loro fortuito concorso non hanno avuto una successione infinita di combinazioni. Poichè se si supponesse questo principio, non si potrebbero mai più distinguere le opere dell' arte da quelle di queste combinazioni, che sarebbero fortuite come i tratti de' dadi.

LXXVI.

Li Epicurei confondono le opere dell' arte con quelle della natura.

Tutti li uomini, che suppongono naturalmente una sensibile differenza frà le opere dell' arte, e quelle del caso, suppongono dunque senza esaminarlo a fondo, che le combinazioni d'atomi non sono state infinite, ed è giusta la di loro supposizione.

Questa successione infinita di combinazioni d'atomi è, siccome ho già dimostrato, una chimera più assurda di tutte le assurdità, che vorrebbero spiegarsi con questo falso principio. Nessun numero, nè successivo, nè continuo, può essere infinito: d'onde ne siegue, che gli atomi non possono essere infiniti in numero, che la successione de' loro diversi moti, e delle loro combinazioni non ha potuto essere infinita, che il mondo

non ha potuto essere eterno; e che è necessario trovare un principio preciso, e fisso di queste combinazioni successive. Bisogna trovare un primo individuo nelle generazioni di ciascuna specie. Bisogna egualmente trovare la prima forma, che ha avuta ciascuna porzione di materia, la quale fà parte dell' universo. E come li cangiamenti successivi di questa materia non hanno potuto avere se non, che un numero limitato, non bisogna ammettere in queste differenti combinazioni, se non quelle, le quali d'ordinario ha prodotte il caso, a meno, che non si conosca una sapienza superiore, là quale abbia fatto con un arte perfetta le disposizioni, che non avrebbe saputo fare il caso.

LXXVII.

Li Epicurei suppongono tutto ciò, che loro piace senza prove.

Li Filosofi Epicurei sono così deboli nel loro sistema, che non possono venire a capo di formarlo, se non quanto che loro si conceda senza prove tutto ciò, che richieggono di più favoloso. Suppongono essi prima di tutto degli atomi eterni; questo è supporre ciò, che è in disputa.

D'onde desumono essi, che gli atomi hanno sem-

pre esistito da se medesimi? Essere per se stesso è la perfezione suprema. Da qual parte suppongono essi senza prove, che gli atomi hanno un essere perfetto, eterno, immutabile nel loro proprio fondo? Trovano forse questa perfezzione nell'idea, che hanno di ciascun' atomo in particolare? Un atomo non essendo l'altro, ed essendo assolutamente distinto da esso, bisognarebbe, che ciascun di loro portasse in se l'eternità, e l'indipendenza riguardo ad ogni altro essere. Ripeto; trovano forse essi questa perfezzione nell' idea, che hanno di ciascun atomo?

Ma doniamo loro su ciò tutto quello, che chiedono, e che neppure dovrebbero osare di dimandare. Suppongono dunque, che gli atomi sono eterni, esistenti da se stessi, indipendenti da ogni altro essere, e per conseguenza intieramente perfetti.

LXXVIII.

Le supposizioni delli Epicurei sono false, e chimeriche.

Sarà forse d' uopo supporre anche ch' essi hanno il moto per se stessi? Si supporrà forse a piacimento per realizzare un sistema più chimerico di tutti i racconti delle Fate? Consultiamo l'idea, che abbiamo di un corpo.

Noi lo immaginiamo perfettamente senza supporre, ch'esso si muove.

Ce lo rappresentiamo in riposo, e l'idea non è meno chiara in questo stato; esso ha nulla di meno le sue parti, la sua figura, e le sue dimensioni. Indarno vuol supporsi, che tutti i corpi sono del continuo in qualche moto sensibile, o insensibile; e che se alcune porzioni della materia sono in un minor moto come le altre, per lo meno la massa universale della materia ha sempre nella sua totalità il medesimo moto.

Parlare in tal guisa è un parlare all' aria, e voler esser creduto al di sopra di tuttociò, che si immagina. D'onde si ricava, che la massa della materia ha sempre nella sua totalità il medesimo moto? Chi è che ne abbia fatta l'esperienza? Si osa forse chiamar Filosofia questa temeraria finzione, che suppone ciò, che mai può verificarsi? Non si ha forse se non a supporre ciò che si vuole, ad effetto di eludere le più semplici, e le più costanti verità? Da qual ragione si suppone, che tutti i corpi si muovono del continuo sensibilmente, o insensibilmente? Allorquando veggo una pietra, che sembra immobile, come mi si proverà, che non v'è alcun atomo in questa pietra, il quale attualmente non si muova? Non mi si daranno mai per prove decisive se non che supposizioni senza verisimiglianza?

LXXIX.

È falso, che il moto sia essenziale ai corpi.

Andiamo ancor più innanzi. Supponiamo per un eccesso di compiacenza, che tutti i corpi della natura si muovono attualmente. Ne siegue forse che il moto sia essenziale ad ogni porzione di materia? D' altronde, se tutti i corpi non si muovono egualmente, se gli uni si muovono più sensibilmente, e più fortemente degli altri, se il medesimo corpo può muoversi or più, ed or meno, se un corpo che si muove, comunica il suo moto al vicino corpo ch' era in riposo, o in un moto talmente inferiore, ch' era insensibile: è d' uopo, confessare che una maniera di essere, che ora aumenta, ora diminuisce nei corpi, non gli è essenziale. Ciò che è essenziale ad un essere, è sempre il medesimo in se. Il moto che varia nei corpi, e che dopo aver aumentato si rallenta sino al punto di sembrare assolutamente annientato; il moto che si perde, che si comunica, che passa da un corpo ad un' altro come una cosa estranea, non può essere dell' essenza de' corpi. Debbo dunque concludere, che i corpi sono perfetti nella loro essenza, senza che gli si attribuisca alcun moto. Se essi non l' hanno per loro essenza, non l' hanno se non per accidente. Se non l' hanno

che per accidente, è d'uopo risalire alla vera causa di questo accidente. È necessario o ch' essi si diano da per se stessi il moto, o che lo ricevano da qualche altro essere. È evidente che non se lo danno da per se stessi; niun essere può darsi ciò che non ha in se. Vediamo ancora, che un corpo, quale stà in riposo, resta sempre immobile, se qualche altro corpo vicino non viene a scuoterlo. È dunque vero, che nessun corpo si muove da se stesso; e che non è mosso se non da qualche altro corpo, quale gli comunica il suo moto. Ma d'onde viene, che un corpo ne possa muovere un altro? D' onde viene, che una boccia, che facciasi rotolare su di una tavola unita, non possa andarne a toccare un' altra senza muoverla? Perchè non avrebbe potuto farsi, che il moto non si comunicasse mai da un corpo ad un altro? In tal caso una boccia mossa si arrestarebbe presso di un' altra, e non la scuoterebbe giammai.

LXXX.

Le regole, che li Epicurei suppongono del moto, non lo rendono perciò essenziale ai corpi.

Mi si risponderà, che le leggi del moto fra li corpi decidono, che uno scuota l'altro. Ma dove sono scritte

queste leggi del moto? Chi le ha formate, e chi le rende inviolabili? Esse non sono dell'essenza dei corpi, poichè si possono concepire i corpi in riposo, e si concepiscono eziandio de' corpi de' quali gli uni non comunicarebbero il loro moto agli altri, se queste regole, delle quali è sconosciuta la sorgente, non ve li assoggettassero. D'onde viene questa polizia, per così dire arbitraria per il moto in tutti i corpi? D'onde vengono queste leggi così ingegnose, così giuste, e così ben unite le une con le altre, e delle quali la menoma alterazione rovesciarebbe in un colpo tutto il bell'ordine dell'universo? Un corpo essendo intieramente distinto dall'altro, esso è per essenza di sua natura indipendente assolutamente da lui in tutto: d'onde ne siegue, che niente deve ricevere da lui, che non deve esser suscettibile di alcuna delle sue impressioni. Le modificazioni di un corpo non sono punto una ragione per modificare nello stesso modo un altro corpo, il di cui essere è intieramente indipendente dall' essere del primo. Si allega invano, che le masse le più solide, e le più gravi attraggono quelle, che sono le meno grosse, e le meno solide; e che secondo questa regola una grossa palla di piombo deve scuotere una grossa palla d'avorio. Noi non parliamo punto del fatto: nè ricerchiamo la causa. Il fatto è costante, la causa ne deve essere altresì certa, e precisa. Cerchiamola senza prevenzione

alcuna, ed in un pieno dubbio sù di ogni pregiudizio. D'onde viene, che un grosso corpo ne attrae un picciolo? La cosa potrebbe essere in pari guisa tutto affatto naturalmente in un altro modo. Potrebbe egualmente ben accadere, che il corpo più solido non potesse mai scuotere alcun altro corpo, vale a dire, che il moto fosse incomunicabile. La sola abitudine è quella, che assoggetta a supporre, che la natura deve agire così,

LXXXI.

Per dare una ragione precisa del moto è d'uopo necessariamente risalire ad un primo motore.

Di più, noi abbiam veduto, che la materia non può essere nè infinita, nè eterna. Bisogna dunque trovare un primo atomo, da cui il moto abbia cominciato in un momento preciso; ed un primo concorso di atomi, che abbia formata una prima combinazione. Dimando io, qual motore à mosso questo primo atomo, e à dato questa prima scossa alla machina dell'universo? Non è in conto alcuno permesso di eludere una questione così precisa con un circolo senza fine.

Questo circolo in un tutto finito deve avere un fine certo. Bisogna trovare il primo atomo scosso, ed il primo momento di questa prima mozione, con il pri-

mo motore, per cui la mano ha fatto questo primo colpo.

LXXXII.

Nessuna legge del moto ha il suo fondamento nell' essenza del corpo, e la maggior parte di queste leggi sono arbitrarie.

Fra le leggi del moto bisogna riguardare come arbitrarie tutte quelle, delle quali non si rinviene la ragione nell' essenza medesima dei corpi. Abbiam già veduto, che nessun moto è essenziale a verun corpo. Dunque tutte queste leggi, che si suppongono come eterne, ed immutabili, sono per lo contrario arbitrarie, accidentali, ed istituite senza necessità. Poichè non ve n'ha alcuna di cui se ne rinvenga la ragione in veruna maniera nell' essenza di un corpo.

Se vi fosse qualche regola del moto, la quale fosse essenziale ai corpi, sarebbe senza dubbio quella, la quale fa si, che le masse meno grandi e meno solide siano mosse da quelle, che hanno più grandezza, e solidità. Or noi abbiam veduto, che questa stessa non ha punto ragione nell' essenza dei corpi. Ve n'ha un altra, che sembrarebbe ancora esser naturalissima. Quella cioè, che li corpi si muovono sempre

in linea retta, piuttostochè in linea curva, a meno che non siano forzati nel loro moto dall' incontro di altri corpi. Ma questa stessa regola ancora non ha alcun fondamento reale nell' essenza della materia. Il moto è talmente accidentale, e sovragiunto alla natura dei corpi, che questa natura dei corpi non ci dimostra una regola primitiva, immutabile, secondo la quale debbono muoversi, ed anche meno muoversi secondo certe regole. Ancorchè li corpi avessero potuto non muoversi giammai, ovvero non comunicarsi giammai il moto fra loro, avrebbero potuto altresì non muoversi mai se non in linea circolare; e questo moto sarebbe stato naturale quanto il moto in linea retta. Chi è quegli, che ha fatto la scelta fra queste due regole egualmente possibili? Ciò che non decide l' essenza dei corpi non da altri può esser stato deciso, se non da quegli, che ha dato ai corpi il moto, che non aveano per loro essenza. D'altronde questo moto in linea retta protrebb' essere dal basso all' alto, ovvero dall' alto al basso, dalla diritta alla sinistra, o dalla sinistra alla diritta, ovvero in linea diagonale. Chi è quegli, che ha determinato il senso, in cui la linea diritta sarebbe continuata?

LXXXIII.

Li Epicurei nulla saprebbero concludere da tutto ciò che suppongono, quando venisse loro accordato.

Non lasciamo di seguire li Epicurei nelle loro più favolose supposizioni. Spingiamo la finzione fino alli ultimi eccessi di compiacenza, poniamo il moto nell' essenza dei corpi. Supponiamo a lor piacimento, che il moto in linea retta sia di essenza di tutti gli atomi. Diamo agli atomi una intelligenza, ed una volontà, come i Poeti l' hanno data ai scogli, ed alli fiumi. Accordiamo loro la scelta del senso, in cui cominceranno la loro linea diretta. Qual frutto ricaveranno questi Filosofi da tutto ciò che avrò loro accordato contro ogni evidenza? Bisognarebbe 1. che tutti gli atomi si muovessero da tutta l' eternità; 2. che tutti si muovessero egualmente; 3. che tutti si muovessero in linea retta; 4. che ciò facessero con una regola immutabile, ed essenziale.

Voglio ben anche per grazia supporre, che questi atomi siano di figure differenti: poichè io lascio supporre ai nostri avversarj tuttociò che sarebbero obbligati di provare, e sopra di cui non hanno essi neppur l' ombra di prova. Non si saprebbe donar troppo a gen-

ti, le quali non possono mai niente concludere da tuttociò, che gli verrà concesso Maggiore assurdità gli si passano, più sono essi presi dai propri loro principj.

LXXXIV.

Li atomi non saprebbero fare alcuna composizione con il moto che, gli attribuiscono li Epicurei.

Questi atomi di tanto bizzarre figure, gli uni tondi, gli altri torti, gli altri in triangolo sono obbligati per loro essenza di andar sempre del tutto diritto, senza piegar mai nè a destra, nè a sinistra. Non possono dunque mai attaccarsi, nè fare insieme alcuna composizione. Ponete quanto vi piacerà li più aguzzi vicino ad altri uncini simili. Se ciascuno di essi non si muove mai se non in linea veramente retta, essi si muoveranno eternamente gli uni appresso gli altri, sopra linee parallele, senza potersi unire, ed aggrappare. Le due linee rette, che si suppongono parallele, quantunque immediatamente vicine, non si troncheranno giammai, quand'anche si spingessero all'infinito. In tal guisa per tutta l'eternità non può risultare alcun' attaccamento, e per conseguenza nessuna composizione da questo moto di atomi in linea retta.

LXXXV.

Il clinamen, o inflessione delli Atomi è una chimera, la quale getta li Epicurei in una grossolana contradizzione.

Li Epicurei non potendo chiudere gli occhi all'evidenza di questo inconveniente, che scava le fondamenta di tutto il loro sistema, hanno ancora inventato, come un' ultima risorsa, ciò che Lucrezio chiama *clinamen*.

Questo è un moto, che declina un poco dalla linea retta, e che somministra il mezzo agli atomi di rincontrarsi. Così essi li rivolgono a seconda della loro immaginazione, come lor piace, per giungere a qualche scopo. Ma d' onde prendono essi questa picciola inflessione per salvare il loro sistema? Se la linea retta per il moto è essenziale ai corpi, nessuna cosa può piegargli, nè per conseguenza congiungersi per tutta l'eternità; il *clinamen* lede l' essenza della materia; e questi filosofi si contradicono senza vergogna. Se al contrario la linea retta per il moto non é essenziale a tutti i corpi, per qual motivo ci si allegano con un tuono così affermativo delle leggi eterne, necessarie, ed immutabili per il moto degli atomi senza ricorrere ad un primo motore? E per qual motivo si innalza un siste-

ma di filosofia sul fondamento di una ridicola favola? Senza il *clinamen* la linea retta non può mai far nulla, ed il sistema cade a terra. Con il *clinamen*, inventato come le favole dei Poeti, la linea retta resta lesa, ed il sistema si volge in derisione.

L'uno, e l'altra, vale a dire la linea retta, ed il *clinamen* sono supposizioni all' aria, e meri sogni; Ma questi sogni si distruggono fra loro; ed ecco ove va a mirare la sfrenata licenza, che le menti si danno di supporre come verità eterna tutto ciò che gli appresta la loro immaginazione per autorizzare una favola, mentre essi ricusano di riconoscer l'arte, con cui tutte le parti dell' Universo sono state formate, e poste al loro luogo.

LXXXVI.

Strano assurdo delli Epicurei, li quali vogliono spiegar l'anima con la declinazione delli atomi.

Per ultimo prodigio di sorpresa era d'uopo, che li Epicurei ardissero spiegare mediante il *clinamen*, per se stesso così inesplicabile, ciò che noi chiamiamo l'anima dell' uomo, ed il suo libero arbitrio. Essi dunque sono ridotti a dire, che in questo moto gli ato-

mi sono in una specie di equilibrio fra la linea retta, e quella un poco curva, che fa consistere la volontà umana.

Strana filosofia! Li atomi, che vanno soltanto in linea retta, sono inanimati, incapaci di ogni grado di cognizione, e di volontà; ma gli atomi stessi, se aggiungono un poco di declinazione alla linea retta, divengono in un subito animati, pensanti, e ragionevoli. Essi stessi sono anime intelligenti, che si conoscono, che riflettono, che deliberano, e che sono libere in ciò che fanno. Qual più assurda metamorfosi! Cosa direbbesi della Religione, se avesse bisogno per esser provata di principj così puerili, come quelli della filosofia, che ardisse combatterla seriamente?

LXXXVII.

Li Epicurei si acciecano da loro stessi volendo spiegare la libertà dell' uomo con la declinazione delli Atomi.

Ma notiamo a qual punto questi Filosofi si aggravino da se stessi. Cosa mai possono trovare nel *clinamen*, che spiega con qualche colore la libertà dell' uomo? Questa libertà non è imaginaria, e converrebbe dubitare di tuttociò, che a noi è il più intimo, e più certo per dubitare del nostro libero arbitrio. Io sento, che sono

libero di stare a sedere quando mi alzo per caminare.. Io lo sento con una così piena certezza, che non è in mio potere di dubitarne giammai seriamente; e che mentirei a me stesso, se ardissi di dire il contrario. Si può portare più innanzi l'evidenza della prova della Religione? Bisogna dubitare anche della nostra libertà per poter dubitare della Divinità. Dal che io concludo, che non saprebbesi dubitare seriamente della Divinità: poichè nessuno mai può entrare in un serio dubbio sulla propria libertà. Se al contrario si confessa di buona fede, che gli uomini sono veramente liberi, niente è più facile quanto il dimostrare, che la libertà della volontà non può consistere in alcuna combinazione degli atomi, supposto che non siavi alcun primo motore, che abbia dato alla materia delle leggi arbitrarie per il suo moto. È d'uopo, che il moto sia essenziale ai corpi, e che tutte le leggi del moto siano così necessarie, quanto lo sono le essenze delle nature. Secondo questo sistema dunque tutti i movimenti dei corpi devono farsi con leggi costanti, necessarie, ed immutabili. La linea retta dunque deve essere essenziale a tutti li atomi, che non sono allontanati da altri Atomi. La linea retta deve essere, o da basso in alto, o da alto in basso; o da diritta a sinistra, o da sinistra a diritta, o da qualunque senso di diagonale, che sia preciso, ed immutabile. Per altra parte è evidente, che nessun' atomo può essere allontanato da un'altro. Per-

chè quest' altro Atomo porta egualmente nella sua essenza la medesima determinazione invincibile, ed eterna di seguire la linea retta nel medesimo senso. D'onde ne siegue, che tutti gli atomi da prima posati sù differenti linee devono percorrere all' infinito queste medesime linee parallelle senza accostarsi giammai, e che quelli, che sono nella medesima linea, devono seguirsi gli uni, gli altri all' infinito senza potersi afferrare. Il *clinamen*, come già abbiam detto, è manifestamente impossibile. Ma supponendo contro la verità evidente, che sia possibile, bisognarebbe allora dire, che il *clinamen* non sia meno necessario, immutabile, ed essenziale agli Atomi di quello che la linea retta. Si dirà forse, che una legge essenziale, ed immutabile del moto locale degli atomi, spieghi la vera libertà dell' uomo? Non si vede forse, che il *clinamen* non può meglio spiegarla della linea retta medesima? Il *clinamen* se è vero sarebbe tanto necessario, quanto la linea perpendicolare, con cui una pietra cade dall' alto d'una torre nella strada. Questa pietra è essa libera nella sua caduta? La volontà dell' uomo, secondo il principio *del clinamen*, non lo è di vantaggio. In tal guisa l'uomo smentisce il proprio suo cuore sul libero arbitrio, per timore di riconoscere il suo Dio? Per una parte il dire, che la libertà dell' uomo sia immaginaria, è un soffogare la voce, ed il sentimento di tutta la natura, è un mentir-

sì senza vergogna, è un negare ciò che si porta di più certo nel fondo di se medesimo, è un voler ridurre un' uomo a credere, che esso non può mai scegliere fra li due partiti sù de'quali di buona fede delibera in ogni occasione. Niente è più glorioso alla Religione, quanto il vedere, che bisogni cadere in eccessi così mostruosi subitochè si vuol rivocare in dubio ciò ch'essa insegna. Per l'altra parte confessare, che l'uomo è veramente libero, è riconoscere in lui un principio, che non può mai esser spiegato seriamente con le combinazioni dell' atomi, e con le leggi del moto locale, che debbono tutte egualmente supporsi necessarie, ed essenziali alla materia subito che si nega il primo motore. Bisogna dunque uscire da ogni circolo della materia, e cercare lungi dagli Atomi combinati qualche principio incorporeo per spiegare il libero Arbitrio, subito che si ammette di buona fede; tutto ciò che è materia, ed atomo, non si muove, se non con leggi necessarie, immutabili, ed invincibili. La libertà dunque non può trovarsi nè nei corpi, nè in alcun moto locale: Bisogna dunque cercarla in qualche essere incorporeo. Questo essere incorporeo deve trovarsi in me unito al mio corpo; qual mano l'ha attaccato, ed assoggettato agli organi di questa macchina corporea? Ov'è l'artefice, che lega nature così differenti? Non evvi forse bisogno d'una potenza superiore ai corpi, ed alli spiriti per tenerle in

questa unione con un'impero così assoluto. Due atomi uncinati, dice un'Epicureo, si afferrano insieme. Tutto ciò è falso, secondo il suo sistema: poichè ha provato, che questi due Atomi uncinati, non si attaccano mai non iscontrandosi giammai. Ma finalmente dopo aver supposto, che questi due Atomi uncinati si uniscono attaccandosi fra loro, bisognerà, che l'Epicureo confessi, che l'essere grave quale è libero nelle sue operazioni, e per conseguenza non è altrimenti un'ammasso di atomi sempre mossi da leggi necessarie, è incorporeo, e non ha potuto attaccarsi mediante la sua figura al corpo che anima. In tal guisa l'Epicureo da qualunque parte si volga, rovescia di propria mano il suo sistema.

Ma guardiamoci bene da voler confonder li uomini che s'ingannano; poichè noi siam uomini com'essi, e capaci egualmente d'ingannarci. Compiangiamoli, non pensiamo, che ad illuminarli con pazienza, a edificarli, a pregar per essi, ed a concludere in favore d'una verità evidente.

LXXXVIII.

Bisogna necessariamente riconoscere la mano di una prima causa nell' universo, senza fermarsi a ricercare per qual motivo questa prima causa vi abbia lasciato dei difetti.

Tutto adunque nell' universo porta la marca divina, li cieli, la terra, le piante, li animali, e li uomini più, che tutto il resto. Tutto ci dimostra un disegno seguito, una concatenazione di cause subalterne condotte con ordine da una causa superiore.

Non trattasi di criticare questa grande opera. Difetti, che vi si trovano, vengono dalla volontà libera, e sregolata dell' uomo, che li produce con la sua dissolutezza; ovvero da quella di Dio sempre santa, e sempre giusta, il quale ora vuol punire gli uomini infedeli, ed ora esercitare col mezzo de' cattivi i buoni, che vuol perfezionare. Sovente anche ciò, che sembra difetto alla nostra mente limitata in un luogo separato dell'opera, è un'ornamento per rapporto al disegno generale, che noi siamo capaci di riguardare con viste abbastanza estese, e semplici onde conoscere la perfezione del tutto. Accaderebbe forse tutto giorno, che si biasimino temerariamente certi pezzi delle opere degli uomini, per difetto di non aver penetrato abbastanza tutta l'esten-

sione dei loro disegni? Questo si sperimenta tutto giorno coll' opere dei pittori, e degli architetti. Se dei caratteri di scritture fossero d'una grandezza immensa, ciascun carattere riguardato da vicino occuperebbe tutta la vista di un' uomo, esso non potrebbe scuoprirne, che un solo alla volta, e non potrebbe leggere, cioè raccorre le lettere, e scuoprire il senso di tutti questi caratteri adunati. Il medesimo è dei grandi tratti, che forma la providenza nella condotta del mondo intero per la lunga durata dei secoli. Non v'ha, che il tutto, che sia intelligibile; ed il tutto è troppo vasto per esser veduto da vicino. Ciascun' evento è come un carattere particolare, che è troppo grande per la piccolezza de' nostri organi, e che nulla significa, se è separato dagli altri. Allorquando noi vedremo alla fine de' secoli in Dio nel suo vero punto di vista il totale degli avvenimenti del genere umano dal primo fino all' ultimo giorno dell' universo, e le loro proporzioni rapporto ai disegni di Dio; noi esclameremo: Signore, voi solo siete giusto, e sapiente. Non si giudica delle opere delli uomini, se non esaminandone il totale. Ciascuna parte non deve avere ogni perfezzione, ma soltanto quella, che gli conviene nell' ordine, e nella proporzione delle differenti parti, che compongono il tutto. In un corpo umano, non v'è bisogno, che tutte le membra siano occhj, vi bisognano anche de' piedi, e

delle mani. Nell' universo vi bisogna un sole per il giorno, ma vi vuole altresì una Luna per la notte. (1) *Nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi majora praesta sunt, ut minora non desint.* In tal guisa bisogna giudicare di ciascuna parte per rapporto al tutto. Ogni altra veduta è corta, ed ingannevole. Ma cosa sono mai li deboli disegni degli uomini paragonati con quello della creazione, e del governo dell' universo? Quanto il cielo è elevato al disopra della terra, altrettanto, dice Iddio nelle scritture, le mie vie, e li miei pensieri, sono elevati al disopra dei vostri. L'uomo dunque ammiri ciò, che intende, e taccia su ciò, che non intende. Ma dopo tutti i veri difetti eziandio di quest' opera, altro non sono, che imperfezzioni lasciatevi da Dio per avvertirci, che esso l'ha cavata dal nulla. Non v'ha niente nell' universo, che non porti, e che egualmente non debba portare questi due così opposti caratteri: da una parte il sigillo dell' artefice, dall'altra la marca del nulla da cui è stato fatto, ed in cui può ricadere ad ogni ora. Questo è una mescolanza incomprensibile di bassezza, e di grandezza; di fragilità nella materia, e di arte nel lavoro. La mano di Dio risplende da per tutto fino anche in un verme di terra. Il nulla si fà sentire per tutto, fino nei più vasti, e subli-

---

(1) S. Aug. de Lib. arb.

mi ingegni. Tutto ciò, che non è Dio, non può avere che una perfezzione limitata, e ciò, che ha una perfezzione limitata resta sempre imperfetto dalla parte ove si fa sentire il limite, ed avverte che vi si potrebbe ancora aggiunger molto. La creatura, sarebbe lo stesso Creatore, se niente gli mancasse, poichè avrebbe la pienezza della perfezzione, che è la stessa divinità. Giacchè non può essere infinita, è duopo, che sia limitata in perfezzione, vale a dire imperfetta da qualche parte. Può essa avere più, o meno d'imperfezzione: Ma finalmente, bisogna sempre, che sia imperfetta. È d'uopo, che sempre si possa marcare il luogo preciso ove essa manca; e che la critica possa dire: ecco ciò, che essa poteva ancora avere, e che affatto non ha.

LXXXIX.

Paragone dei difetti di un quadro con li difetti dell'universo.

Concludiamo noi forse, che un' opera di pittura, è fatta dal caso, allorquando vi si notano delle ombre, o anche qualche negligenza di pennello? Il Pittore, si dice, avrebbe potuto compire di più quelle carnagioni, quei panneggi, quell' indietro. È vero che questo quadro non è perfetto secondo le regole. Ma qual follia sarebbe il dire: Questo quadro non è assolutamente

perfetto; dunque questo non è altro, che un' ammasso di colori formato dal caso, e nessuna mano di Pittore vi ha travagliato? Ciò, che si avrebbe rossore di dire di un quadro malfatto, e quasi senz' arte, non si ha vergogna di dire dell' universo ove risplende una folla di meraviglie incomprensibili con tanto di ordine, e di proporzione. Si studj pur quanto si vuole il mondo: Si discenda all' ultimo dettaglio: Si faccia l'anatomia del più vile animale: Si consideri da vicino il più piccol grano di frumento seminato nella terra, e la maniera con cui questo germe si moltiplica: Si osservino attentamente le precauzioni, colle quali un bottone di rosa si apre al Sole, e si rinchiude verso la notte: vi si troverà più attenzione di condotta, e d'industria, che in tutte le opere dell' arte. Eziandio quella, che arte appellasi degli uomini, altro non è, se non una debole imitazione della grand' arte, che chiamasi legge della natura, e che gli empj non hanno avuto vergogna di chiamare caso cieco. Bisogna adunque maravigliarsi, se li poeti hanno animato tutto l' universo; se hanno dato ali ai venti, e freccie al Sole; se hanno dipinto i fiumi, che si affrettano di precipitarsi nel mare, e li alberi, che montano verso il cielo per vincere il sole colla densità delle loro ombre? Queste figure sono passate anche nel linguaggio del volgo. Tanto è connaturale agli uomini di conoscer l' arte di cui è ripiena tutta la natura,

La Poesia non ha fatto, che attribuire alle creature inanimate il disegno del creatore, che fà tutto in esse. Dal linguaggio figurato dei poeti, queste idee sono passate nella Teologia de' Pagani, di cui Teologi furono li Poeti. Essi hanno supposto un' arte, una potenza, una Sapienza, che hanno appellato *numen*, anche nelle creature le più prive d'intelligenza. Presso loro, i fiumi sono stati Dei, e li fonti Najadi. I Boschi, i monti, hanno avuto le loro Divinità particolari. I fiori hanno avuto Flora, ed i frutti Pomona. Più, che si contempla senza prevenzione tutta la natura, più vi si discuopre per tutto un fondo inesauribile di sapienza, che è come l'anima dell' universo.

XC.

È d'uopo necessariamente concludere, che v'è un primo Essere, il quale ha formato l'universo.

Che ne siegue da ciò? La conclusione viene da se medesima. Se v'è bisogno di tanta sapienza, e penetrazione, dice Minuzio felice, anche per rimarcare l'ordine, ed il disegno maraviglioso della struttura del mondo; quanta e più forte ragione ve n'è bisognata per formarlo? Se tanto si ammirano li Filosofi, perchè manifestano una parte dei segreti di questa sapienza, che

ha fatto il tutto, bisogna esser ben cieco per non ammirarla per se medesima.

XCI.

Ragioni per le quali li uomini non riconoscono Dio nell' universo, ove si presenta ad essi come in uno specchio fedele.

Ecco il grande oggetto del mondo intero, ove Iddio, come uno specchio si presenta all' umano genere. Ma gli uni (parlo dei Filosofi) si sono dissipati nei loro pensieri, e tutto per essi si è convertito in vanità. A forza di ragionare sottilmente, molti fra loro hanno perduto eziandio una verità, che ciascuno trova naturalmente, e semplicemente in se senza aver bisogno di Filosofia.

Gli altri ebrj delle loro passioni, vivono sempre distratti. Per vedere Iddio nelle sue opere, bisogna almeno farvi attenzione. Le passioni acciecano ad un punto tale, non solamente i popoli selvaggi, ma eziandio le nazioni, che sembrano le più colte, di maniera che non veggono neppure il lume, che li rischiara. A questo riguardo li Egizj, i Greci, ed i Romani, non sono stati meno ciechi, e stupidi dei più grossolani selvaggi. Com' essi si sono sepolti nelle cose sensibili sen-

za salire più in alto; e non per altro hanno coltivato il loro spirito, se non, che per adularsi colle più dolci sensazioni, senza volere avvertire da qual sorgente procedessero. Così vivono li uomini sulla terra. Non gli dite niente, a niente essi pensano, eccettuato ciò, che adula le loro grossolane passioni, o la loro vanità. Le loro anime talmente si aggravano, che più non possono sollevarsi a verun' oggetto incorporeo. Tutto ciò, che non è palpabile, e che non può esser nè veduto, nè gustato, nè sentito, nè udito, nè compreso, sembra loro chimerico. Questa debolezza dell' anima si converte in incredulità, e gli sembra una violenza; e la loro vanità si applaudisce di resistere a ciò, che naturalmente compisce il rimanente delli uomini. Accade ciò nella guisa appunto, come se un mostro si gloriasse di non esser formato secondo le comuni regole della natura; ovvero se un cieco nato trionfasse d'essere incredulo della luce, e dei colori, che il resto degli uomini scorge.

XCII.

Preghiere a Dio.

O mio Dio! Se tanti uomini non vi scuoprono in questo bello spettacolo, che voi gli porgete dell' intiera

natura, ciò non è perchè voi siete lontano da ciascun di noi. Ciascuno di noi vi tocca, come con mano. Ma li sensi, e le passioni, che li eccitano, trascinano tutta l'applicazione dello spirito. In tal guisa, o Signore, la vostra luce risplende nelle tenebre; e le tenebre sono così folte, che non la comprendono affatto. Voi vi mostrate da per tutto; e da per tutto li uomini distratti trascurano di vedervi. Tutta la natura parla di voi e risuona il vostro santo nome: ma essa parla ai sordi, la sordità de' quali procede perchè essi sempre si sbalordiscono da se stessi. Voi siete vicino ad essi, e dentro di essi, ma essi fuggono, e vanno errando fuori di se stessi. Essi vi trovarebbero, o dolce luce, (a) o eterna bellezza sempre antica, e sempre nuova, o fonte di caste delizie, o vita pura, e beata di tutti coloro, che veramente vivono, se vi cercassero dentro loro stessi. Ma gli empj vi perdono, soltanto perdendo se stessi. Ahimè! I vostri doni, che gli dimostrano la mano d'onde provengono, li trattengono fino ad impedir loro di vederla. Essi vivono di voi, e vivono senza pensare a voi, o piuttosto muojono vicino alla vita per mancanza di non nudrirsene. Poichè qual morte è mai il non conoscervi! Essi si addormentano nel vostro tenero, e paterno seno, e ripieni di sogni ingannevoli, che li agi-

(a) *S. August.*

tano nel loro sonno, non sentono la mano potente che li sostiene. Se voi foste un corpo sterile, impotente, ed inanimato, come un fiore che si appassisce, un ruscello che scorre, una casà che va a rovinare, un quadro, che altro non è che un' ammasso di colori per colpire l'immaginazione, o un metallo inutile, il quale non ha che un poco di lucido. Essi vi vedrebbero, e vi attribuirebbero follemente il potere di dar loro qualche piacere sebbene questo non possa venire dalle cose inanimate che non l'hanno, e che voi ne siete l'unica sorgente. Se voi dunque non foste altro che un'essere grossolano, fragile, ed inanimato, che una massa senza virtù, un'ombra dell' essere, la vostra natura vana occuparebbe la loro vanità, voi sareste un'oggetto proporzionato ai loro bassi, e brutali pensieri. Ma perchè voi siete troppo entro di loro stessi, ove non si riconcentrano mai, voi siete per essi un Dìo nascosto. Poichè questo fondo intimo di loro stessi, è il luogo più lontano della loro vista nel disviamento in cui sono. L'ordine, e la bellezza, che voi spargete sulla faccia delle vostre creature, sono come un velo, che vi toglie ai loro infermi occhi. E che dunque la luce, che dovrebbe rischiararli li acciera, e li raggi stessi del sole impediscono loro di vederlo! Finalmente, perchè voi siete una verità troppo alta, e troppo pura per passare li sensi grossolani, e li uomini resi simili alle bestie, non posso compren

dervi: come se l'uomo non conoscesse tutto giorno la sapienza, e la virtù, di cui ciò non ostante nessuno de'suoi sensi può rendergli testimonianza, poichè esse non hanno, nè colore, nè odore, nè gusto, nè figura, nè alcuna qualità sensibile. Perchè dunque o mio Dio, dubitare piuttosto di voi, che di queste altre cose realissime, e manifestissime, di cui si suppone la verità certa in tutti gli affari più serj della vita, e le quali egualmente che voi sfuggono ai nostri deboli sensi? O miseria, o spaventosa notte, che circonda i figli d'Adamo! O mostruosa stupidità! O rovesciamento di tutto l'uomo! L'uomo non ha occhi, se non per vedere ombre, e la verità gli sembra un fantasma. Ciò che è tutto, gli sembra un niente. Che cosa veggo io in tutta la natura? Dio, Dio per tutto, ed anche Dio solo. Quando io penso, o Signore, che tutto l'essere è in voi, voi esaurite, ed inghiottite, o abisso di verità, tutto il mio pensiero. Io non so cosa divengo. Tutto ciò che non è voi, sparisce, ed appena mi resta ancora con che trovar me stesso. Chi non vede voi non ha veduto nulla; chi non gusta voi non ha sentito mai niente. Esso è come se mai fosse stato. La sua vita intiera non è che un bagno. Sorgete, o Signore, sorgete. Si dileguino innanzi a voi i vostri nemici come la cera, e svaniscano come il fumo. Disgrazia dell' Anima empia, che lontana da voi, è senza Dio, senza speran-

za, e senza consolazione eterna. Oh già felice quella che vi cerca, che sospira, e che ha sete di voi! Ma pienamente felice quella sopra cui riflette la luce del vostro volto, di cui la vostra mano ha rasciugato le lagrime, ed il vostro amore ha di già riempiuti li suoi desiderj! Quando ciò sarà o Signore? O beato giorno senza nubi, e senza fine, in cui voi stesso sarete il sole, e farete scorrere per mezzo al mio cuore un torrente di piacere! A questa dolce speranza le mie ossa esultano per la gioja, ed esclamano: chi è simile a voi? Il mio cuore si liquefà, e la mia carne vien meno, o Dio del mio cuore, o mia eterna porzione.

FINE DELLA PRIMA PARTE.

PARTE SECONDA.

DIMOSTRAZIONE
DELL' ESISTENZA DI DIO
E DE' SUOI ATTRIBUTI

Tratta dall' idea, che noi abbiamo dell' Essere infinito.

CAPITOLO PRIMO.

Che l'idea di Dio prova in molte maniere la sua Esistenza attuale.

Sembrami, che la sola maniera d'evitare ogni errore sia il dubitare senza eccezzione di tutte le cose, nelle quali io non ritrovi una piena evidenza. Io adunque mi diffido di tutti i miei pregiudizj. (a) La chiarezza con cui ho creduto fin qui di vedere diverse cose, non è una ragione di supporle vere. Io mi disfido di tuttociò che chiamasi impressione de'sensi: principj, costumi, verisimiglianza, io non voglio creder niente, se

(a) *Dubbio generale per arrivare a non commettere se non ciò che è certo.*

nulla v'è che sia perfettamente certo: voglio, che la sola evidenza, e l'intiera certezza delle cose sia quella che mi sforzi ad acqu'etarmici, senza di che io le lascierò nel numero delle dubiose.

Posta questa regola, non faccio più conto su di alcun' essere, che fin qui ho creduto di scuoprire intorno a me. (a) Forse altro essi non sono che illusioni. Io ho sempre riconosciuto, che v'è un tempo in tutte le notti, nel quale credo di vedere ciò che quanto non veggo, ed in cui credo di toccare ciò che quanto non tocco. Ho chiamato questo tempo il tempo del sonno: ma chi mi ha detto che io non sono sempre addormentato, e che tutte le mie percezzioni non sono sogni?

Se il sonno in un certo grado può cagionare una illusione, che la veglia fa discuoprire, (b) chi mai mi risponderà, che la stessa veglia non sia un altra specie di sonno in un'altro grado, da cui non esco giammai, e di cui nessun'altro stato può discoprirmi l'illusione? Qual differenza si suppone fra un'uomo, che dorme, ed un uomo, che la febre pone in delirio? Colui che dorme, non sogna se non per qualche ora, in seguito si risveglia, ed il risvegliamento gli dimostra la falsità de'

(a) Sonnc; ragione di dubitare.

(b) Follin, ragione di dubitare.

suoi sogni. Colui che è in delirio fà delle specie di sogni per più giorni: la guarigione è per lui, ciò che il sogno è per l'altro: non si accorge de' suoi errori, se non dopo la fine della sua malattia. Ecco un' illusione più lunga, ma che ciò non ostante ha li suoi limiti, e che si scuopre dopo che non v'è più. Vi sono anche dell'illusioni più lunghe, e che durano eziandio per tutta la vita. Un' insensato incurabile, passerà la sua vita in credere di vedere ciò, che punto non è innanzi a suoi occhi, non si accorgerà mai della sua illusione: questo è un sogno di tutta la vita, che si fà ad occhi aperti, e senza essere addormentato. Come potrò io assicurarmi di non essere in questo caso? Colui che v'è non crede di esservi, esso si crede egualmente che me di non esservi. Io non credo più fermamente di lui di vedere, ma che! io non saprei ciò non ostante dubitare nella prattica: è vero; ma questo insensato nella prattica, non può dubitare più di me di ciò che s'immagina vedere, e che punto non vede. Questa persuasione inevitabile nella pratica non ë dunque altrimenti una prova. Può essere ch'essa non sia in me più che in quest' insensato, se non una miseria della mia condizione, ed un trascinamento invincibile nell'errore. Quantunque colui, che sogna non possa fare a meno di credere ciò che gli rappresentano i suoi sogni, non ne siegue già che i suoi sogni siano veri. Sebbene un' insensato non

possa fare a meno di credersi Re, e di pensare, che vede ciò che punto non vede, non ne siegue già, che la sua dignità reale, e tutti gli altri oggetti della sua stravaganza sian veri. Può darsi, che nel momento di quello, che chiamo morte, io sperimenti una specie di testamento, che mi disinganni di tutti i sogni grossolani di questa vita, come il risvegliamento del mattino mi disinganna dai sogni della notte, ovvero, come la guarigione di un pazzo lo disinganna dagli errori, de' quali è stato il giuoco durante la sua pazzia.

Dubio impossibile in prattica non può essere una ragione per credere qualche cosa di certo.

Un' altra cosa è forse ancor possibile, ed è che l'illusione, che io veggo più lunga in un pazzo di quello che in un' uomo quale dorme, sia anche più lunga e più costante nell' uomo che non dorme, nè è fuori di se. Può darsi che nella vigilia, e nel più gran sangue freddo, io sia il giuoco d'una illusione che mai si dissiperà, e che nessun' altro stato mi trarrà da questo perpetuo inganno. Che farò io? Almeno voglio procurare di preservarmi all' illusione, dubitando per un momento di tutto. È questo uno stato serio, e possibile? non sarebbe forse questa una follia peggiore dell' illusione medesima, che voglio procurare di evitare? non può esservi punto di follia nel non assicurare ciò che non si trova intieramente sicuro. Se la pratica mi trasporta a

supporre le cose delle quali non ho punto di prove evidenti io mi riguarderò come un uomo trascinato sempre insensibilmente da un torrente , e che si afferra sempre per trattenersi alli rami degli alberi piantati sulla riva . Un'uomo fortemente assopito si fà violenza per vincere il sonno, ma il sonno sempre lo sorprende, ed appena dorme la sua ragione sparisce. Esso vaneggia , fa dei sogni ridicoli. Subito che si risveglia comprende il suo errore, e l'illusione de'suoi sogni, ne'quali nondimeno ricade in termine di tre minuti. Forse in tal guisa io sono tra la veglia, ed il sonno, fra un dubio filosofico, che solo è ragionevole, ed il sonno ingannevole della vita comune.

Per difendermi da questa illusione, almeno io procurerò di tempo in tempo di riapplicarmi alla mia regola immutabile di non ammettere se non ciò, che è certo. In questo momento di ritorno dentro me stesso, io disapproverò tutti i miei giudizj precipitati, mi rimetterò in sospeso, e diffiderò tanto di me quanto di tutto ciò, che mi sembra attorniarmi.

Ecco quello, che bisogna fare, se voglio seguire la ragione; Essa non deve credere, se non ciò che è certo; non deve dubitare se non di ciò che è dubioso. Fintanto che io trovi qualche cosa d'invincibile per pura ragione per dimostrarmi la certezza di tutto ciò, che chiamasi natura, ed universo; l'universo intiero deve es-

sermi sospetto di non essere altro, che un sogno, ed una favola. Tutta la natura non può essere che un vano fantasma.

Questo stato di sospenzione mi spaventa, e mi sospende. Mi getta dentro me stesso in una solitudine profonda, e piena di orrore; mi tiene in suggezzione, e come sospeso in aria: esso non potrebbe durare; Io ne convengo; ma è ragionevole per un momento. La mia proclività nel supporre le cose, delle quali non ho prove, è simile al gusto dei fanciulli per le favole, e per le metamorfosi. Si ama piuttosto di supporre la mensogna, di quello che tenersi in questa violenta sospensione, per non arrendersi, che alla sola verità esattamente dimostrata.

O ragione, dove mi gettate? ove son' io? Che cosa io sono? tutto mi sfugge, io non posso difendermi dall' errore, che mi trasporta, nè rinunziare alla verità, che mi sfugge. Fino a quando sarò io nella dubbiezza, ch'è una specie di tormento? O abisso di tenebre, che mi spaventa! Non crederò io mai nulla? Credere senza esser sicuro? Chi mi trarrà da questa turbolenza?

Mi vien un pensiere, che devo esaminare. Se v'è un' essere, da cui riconosco il mio, non dovrà egli esser buono, e vero? Potrebbe esserlo, se m'ingannasse, e non mi avesse posto al mondo, se non per una perpetua illusione. Ma chi mi ha detto, che un' Essere

potente, maligno, ed ingannatore, non mi ha formato? Chi mi ha detto, che non sono stato creato dal caso in uno stato, che porta per se medesimo l'illusione? Di più come sò di non essere io stesso la causa volontaria della mia illusione? Per evitar l'errore, io sospenderò il mio giudizio, e starò per un momento nel dubio universale. Nel voler giudicare, io espongo me stesso al pericolo d'ingannarmi. Può darsi, che quegli, che m' ha messo al mondo, non mi ci abbia posto, se non per stare sempre nel dubbio. Può darsi, ch' io abusi della mia ragione, che io oltrepassi i limiti, che mi sono prescritti, e che dia me stesso in preda all' errore tutte le volte, che voglio giudicare. Io dunque non giudicherò più, ma esaminerò ogni cosa, difidando di me stesso, e di quelli, che mi ha formato, supposto ch' io sia stato formato da un essere superiore a me.

In questa incertezza, che voglio spingere innanzi quanto può andare, v' ha una cosa che mi arresta un poco. (a) Io ho un bel voler dubitare di ogni cosa, mi è impossibile di poter dubitare se io esisto. Il nulla non saprebbe dubitare; e quand' anche io m' ingannassi ne seguirebbe per lo stesso mio errore, che sono qualche cosa, poichè il niente non si può ingannare. Dubitare,

---

(a) *Prima verità supposta l'esistenza di quegli che dubita.*

ed ingannarsi, è un pensare. Quest' io che pensa, che dubita, che teme d' ingannarsi, che non ardisce giudicar di nulla, non saprebbe far tuttociò, se non fosse qualche cosa.

Ma d' onde viene ch' io m' immagino, che il nulla non saprebbe pensare? (a) Io rispondo subito a me stesso; ciò si è che chi dice niente, esclude senza riserva ogni proprietà, ogni azione, ogni maniera di essere, e per conseguenza il pensiero, perchè il pensiero è una maniera di essere, e di agire; ciò mi par chiaro. Ma forse io mi contento troppo facilmente. Andiamo dunque ancor più innanzi, e vediamo precisamente per qual motivo ciò mi sembra chiaro.

Tutta la chiarezza di questo ragionamento cade sulla cognizione, che ho del nulla, e sù quella, che ho del pensiero. Io conosco chiaramente, che il nulla non può niente, non fà niente, non riceve niente, e non ha mai niente. Da un' altra parte io conosco chiaramente, che il pensare è agire, è fare, è aver qualche cosa: dunque io conosco chiaramente, che il pensiero attuale non può mai convenire al nulla. L' idea chiara del pensiero mi discuopre l' incompatibilità, che è trà il nulla, ed esso, perchè esso è una maniera di essere d' onde ne siegue, che quando io ho

(a) *Idea chiara, principio di certezza.*

un' idea chiara di una cosa, non dipende più da me di andar contro l'evidenza di questa idea. L'esempio in cui sono lo dimostra invincibilmente. Qualunque violenza che io mi faccia, non posso arrivare a dubitare se ciò che pensa in me esista: Non trattasi dunque se non di avere delle idee ben chiare come quelle, che ho del pensiere: consultandole uno sarà sempre determinato a negare della cosa ciò che n' esclude la sua idea, e ad affermare di questa medesima cosa ciò, che chiaramente racchiude la sua idea.

Ma io parlo d'idea, e non so ciò ch'essa sia. (a) Questa è una qualche cosa, che per anco non posso ben sciogliere. È una luce, che è in me, che non è me stesso, che mi corregge, mi dirigge, m' impedisce d' ingannarmi, mi trasporta colla sua evidenza, mi percuote colla sua chiarezza: È una regola dentro di me, della quale non posso giudicare, e colla quale al contrario bisogna ch'io giudichi di tutto, se voglio giudicare. È una regola, che mi costringe anche a giudicare, come apparisce dall' esempio di ciò, che presentemente esamino, poichè mi è impossibile di astenermi dal giudicare, che io esisto perchè penso. La chiarezza dell'idea, che ho dalla necessità dell'esistenza di ciò che pensa, mi pone ivi un' assoluta impotenza di dubitare se io esisto.

(a) *Idea, che cosa è.*

La mia regola di non giudicar mai per non ingannarmi, non può dunque servirmi, se non nelle cose, nelle quali non ho idea chiara, ma per quelle, delle quali ho un' idea intieramente chiara, questa chiarezza mi forza a giudicare contro voglia: io non sono più libero di esitare. Ancorchè questa chiarezza d' idea non fosse che un' illusione, è d' uopo, che io mi dia in braccio ad essa. Io spingo il dubbio per quanto posso lontano, ma non posso spingerlo fino al segno di contradire le mie idee chiare. Io disfido un altro, che sia anche più incredulo, e diffidente di me a spingerlo più lungi. Lo sfido a dubitar seriamente della sua esistenza. Per dubitarne bisognarebbe, ch' egli credesse che si può pensare, e non esser nulla. La ragione non ha che le sue idee. Essa non ha in se con che combatterle. Bisognarebbe ch' essa uscisse di se stessa, e che si volgesse contro se medesima per contradirsi. Quando anche non trovasse con che dimostrare la certezza delle sue idee, essa nulla ha in se, che servir le possa d' istromento per abbattere ciò che gli rappresentano le sue idee. È vero ripeto, ch' essa può dubitare ciò di che le sue idee gli propongono come dubbioso. Questo dubbio ben lungi dal combattere le idee, è al contrario una maniera esattissima di seguirle, e di sottomettervisi. Ma per le cose ch' esse rappresentano chiaramente, non può alcuno impedirsi, nè di concepirle chiaramente, nè di crederle con certezza.

(a) Io adunque tre cose concludo sopra l'idea chiara che hò della mia esistenza mediante il mio pensiere: La prima che nessun'uomo di buona fede può dubitare contro un'idea interamente chiara; la seconda, che quand'anche le nostre idee fossero ingannevoli, esse ci trasportarebbero invincibilmente tutte le volte che avessero questa chiarezza perfetta. La terza che non abbiamo in noi cosa alcuna, che ci ponga in diritto di dubitare della certezza delle nostre idee chiare. Sarebbe ciò un dubitare senza sapere il perchè; e questo dubbio nulla avrebbe di verosimile: mentre tutta l'estensione delle nostra ragione, lungi dal rivolgere noi contro le nostre idee, in altro non consiste, che in consultarle come una regola superiore, ed immutabile. Io sò bene, che a loro, che si compiaceranno di dubitare, confonderanno sempre le idee intieramente chiare con quelle che non lo sono, e che si serviranno delli esempj di certe cose, le idee delle quali sono oscure, e lasciano un'intiera libertà di opinione per combattere la certezza delle idee chiare sulle quali non si ha libertà di dubitare. Ma io li convincerò sempre colla lor propria esperienza, se sono essi di buona fede. Mentre ch'essi dubiteramno di tutto, io li sfido a dubitare se ciò che dubita in loro è un nulla. Se la cre-

---

(a) *Tre prime verità chiare*.

denza. che io esisto, perchè dubito, è un' errore, non solamente questo è un' errore senza rimedio, ma anche un' errore, di cui la ragione non ha alcun pretesto di diffidare.

Il risultato di tutto questo si è, che bisogna ben guardarsi dal prendere un' idea oscura per un' idea chiara, lo che forma la precipitazione dei giudizj, e l' errore, ma altresì che si deve, e non si può mai facilmente esitare sulle cose, che le nostre idee chiaramente racchiudono.

Ciò che ora ho detto é una specie di barlume, che forse mi si presenta in quest' abisso di tenebre in cui sono immerso: questo forse non è ancora un vero giorno. Per qualunque desiderio ch' io abbia di vedere la luce, amo meglio per anco la più spaventevole oscurità, che la falsa luce. Più la verità è preziosa, più temo di trovare ciò che gli assomigli, e che non sia dessa. O verità se voi siete qualche cosa che possa ascoltarmi, e vedermi, udite li miei desiderj, vedete la preparazione del mio cuore non ostante che io prenda la vostra ombra, in vece di voi stessa, siate gelosa della vostra gloria: mostratevi, mi basterà di vedervi: io vi voglio tanto per me, quanto per voi. E fino a quando mi sfugirete? Ma che dico io? E che forse la verità non saprebbe intendermi? È vero che la mia ragione non mi somministra soggetto alcuno di dubitare

sulle mie idee chiare. Ma cosa sò io, che la medesima mia ragione non sia una falsa misura per misurare tutte le cose? Chi mi ha detto, che questa ragione non è essa stessa una perpetua illusione del mio spirito, sedotto da uno spirito potente, ed ingannatore, che è superiore al mio? Può darsi che questo spirito mi rappresenti come chiaro ciò che è il più assurdo. Può darsi che il nulla sia capace di pensare, e che nel pensare io sia niente. Può darsi, che una medesima cosa possa insieme esistere, e non esistere. Può darsi che la parte sia grande quanto il tutto. Eccomi di nuovo gettato in una grande incertezza. E neppure mi è permesso di essere impaziente di sortire, per quanto violento sia questo stato, poichè la mia impazienza sarebbe una cattiva disposizione per conoscere la verità. Esaminiamo dunque tranquillamente ciò che ho detto poc' anzi.

Io fò un'estrema differenza fra le mie opinioni libere, e vere; (a) e le mie idee chiare, che io non sono mai in libertà di cambiare. Se esse fossero false, mi sarebbe impossibile di rettificarle: ed allora io sono senza risorsa in potere dell' errore. Anche coloro, che mi accusino d'ingannarmi, se questo è un inganno, sono

(a) *La ragione non ha altra regola, se non che le sue idee.*

nella necessità d'ingannarsi sempre egualmente che me. Quest' errore tal quale si suppone, non è altrimenti un' accidente, ma uno stato fisso in cui siamo nati. È la loro, e la mia natura. Questa ragione non è già una ispirazione estranea, nè qualche cosa al di fuori, che porti la seduzzione dentro di noi, o che ci spinga per traviare. Noi stessi siamo questa ragione ingannatrice; e se è vero, che noi siamo qualche cosa, noi siamo precisamente questa ragione che s'inganna, poichè questa ragione è il fondo della nostra stessa natura.

(a) Bisognerebbe che lo spirito superiore, che c'inganna, ci avesse esso stesso data una natura falsa tutta proclive errore, ed incapace della verità. Bisognerebbe, che ci avesse dato per così dire una ragione inversa, e che si attaccasse sempre al contrapeso della verità. Uno spirito, che avesse fatto il mio in tal maniera, sarebbe non solamente superiore, ma onnipotente; imperciocchè uno spirito, che fà delli spiriti, li fà dal niente, che niente trova fatto in essi, ma che vi fà, e vi pone tutto a norma del suo disegno, e che forma a suo piacere una ragione la quale non è ragione; una ragiogione, che rovescia la ragione medesima dev' essere uno spirito Onnipotente. È d'uopo ch'esso sia il Creatore, e

(a) *Lo spirito, che avesse fatto una ragione falsa, sarebbe Creatore, ed Onnipotente.*

che abbia formato la sua opera dal nulla. Se esso avesse fatto la sua opera da qualche cosa, sarebbe stato soggetto a questa cosa, della quale si fosse servito nella sua produzione, ciò che avesse trovato già fatto, sarebbe stato nella regola diritta, e primitiva della semplice natura. Ma per fare in maniera, che tutto ciò ch'è in noi, e eziandio tutto sia in noi errore, ed illusione, bisogna per dir così, ch'esso nulla abbia preso dalla natura, e che espressamente abbia formato dal nulla un'essere tutto nuovo, e che sia l'antipodo della vera ragione. Non è ciò esser creatore? Non è ciò esser Onnipotente. Ardisco anche dire, ch'esso sarebbe più che onnipotente. Comprendo, che l'essere, e la verità sono la medesima cosa, di maniera che una cosa non è, se non quanto è vera, se non quanto essa è. L'essere intelligente, secondo questa regola non hà essere, se non quanto ha d'intelligenza. Dunque se uno spirito non fosse intelligente, non potrebbe essere, poichè esso non ha altro essere, che la sua intelligenza. Ma la medesima intelligenza chi è? Colui che dice intelligenza, dice essenzialmente la cognizione di qualche verità. Il puro nulla non saprebbe essere l'oggetto dell' intelligenza, non sene concepisce punto; non se ne ha idea; non può rappresentarsi allo spirito. Se dunque non vi fosse in tutta la natura nulla di vero, nè di reale, che corrispondesse alle nostre idee, la nostra medesima in-

telligenza, e per conseguenza il nostro essere, niente avrebbe di reale, Come noi non conosceremmo niente di vero fuori di noi, nè in noi, noi così non saremmo niente di vero in noi stessi. Saremmo il niente, che dubita: saremmo un niente che non può fare a meno d'ingannarsi, perchè non può fare a meno di giudicare; un niente che agisce sempre, che pensa, e ripensa incessantemente sul suo pensiero; un nulla che si ripiega sopra sè stesso; un nulla che si cerca, che si trova, e finalmente che sfugge a se medesimo. Qual, strano nulla! Questo mostruoso nulla sarebbe ingannato da uno spirito superiore. Non è forse un'essere più che onnipotente l'agire sopra il nulla, come su qualche cosa di vero, e di reale? Anche di più; qual prodigio di fare che il nulla agisca, che si creda qualche cosa, e che parli a se stesso, come a qualcheduno. Io penso, dunque io sono: ma no; può essere ch'io pensi senza esistere, o che io m'inganni senza essere uscito dal nulla.

Se questo spirito è onnipotente non può dunque avermi dato l'essere, se non in quanto, che mi avrà dato la vera intelligenza; poichè il solo vero è reale, è intelligibile. In tal guisa supposto ch' io sia qualche cosa, e qualche cosa d'intelligente, un Creatore onnipotente non ha potuto crearmi, se non che rendendomi intelligente della verità. Non trattasi di sapere, se esso abbia voluto ingannarmi, o nò. Esso ha ben po-

tuto darmi una intelligenza limitata, ed escluderla dal conoscere le verità infinite; ma non ha potuto darmi un qualche grado di essere intelligente, senza darmi altresì qualche grado d'intelligenza della verità. La ragione è, come l'ho già detta più volte, che il nulla è egualmente incapace di esser conosciuto, come lo è di conoscere. Se io penso, bisogna ch'io sia qualche cosa, e che egualmente ciò, che pensa sia qualche cosa. Quello che dico di un' essere onnipotente, è d'uopo a più forte ragione dirlo del caso. Supposto ancora che il caso potesse formare un' essere intelligente, e fare mediante una fortuita unione, che ciò che non pensa principiasse a pensare, per lo meno non potrebb' egli fare, che un' essere, il quale pensasse, senza pensar nullo di vero: poichè la mensogna è un nulla, ed il nulla non è l'oggetto del pensiero. Non può pensarsi, se non all' essere, ed a ciò, che è vero, mentre l'essere, e la verità sono la medesima cosa. Può bene uno ingannarsi in parte congiungendo senza ràgione degli esseri separati; ma quest' errore è mescolato di verità, ed è impossibile l'ingannarsi in tutto. Questo sarebbe non pensar più: giacchè il pensiero più non sussisterebbe, se avesse intieramente relazione al falso, e non avesse alcun' oggetto reale, e vero. Tutto si riduce dunque a quest' assoluta disperazione, e a quest' universale naufragio dell' umana ragione; di dire: Una me-

desima cosa, può nel tempo stesso essere, e non essere: pensare, e non esser niente; pensare, e non pensar nulla. Ovvero bisogna concludere, che un primo essere, sebbene onnipotente, non abbia potuto darci l'intelligenza a qualche grado, senza darci nell' istesso tempo qualche porzione di verità intelligibile per oggetto del nostro pensiero.

Ben sò che presso questo ragionamento, resta sempre a sapersi se noi possiamo pensare senza essere, e se una cosa nel medesimo tempo, può essere e non essere; ma per lo meno, è manifesto, che queste due cose, se sono incompatibili, un primo essere con la sua onnipotenza, non ha potuto crearci intelligenti in una totale privazione della verità.

D'altronde se questo essere superiore è creatore, ed onnipotente, è d'uopo ch'esso sia infinitamente perfetto. Egli non può per se stesso essere, e poter trarre qualche cosa dal nulla, senza avere in se la sapienza dell'essere; poichè l'essere, la verità, la bontà, la perfezione non possono essere, che una cosa stessa. Se esso è infinitamente perfetto, è infinitamente vero: Se è infinitamente vero, è infinitamente opposto all'errore, e alla menzogna. Ciò non ostante, s'egli avesse fatta la mia ragione falsa, ed incapace di conoscere la verità, l'avrebbe fatta essenzialmente cattiva; e per conseguenza sarebbe cattivo esso stesso, amarebbe l'errore

e ne sarebbe la causa volontaria ; e nel crearmi non avrebbe avuto altro fine, se non, che l'illusione; e l'inganno. È d'uopo dunque, o che esso sia incapace di crearmi in tal maniera, o che punto non esista.

Veggo bene dai miei sogni, che io posso essere stato creato per esser qualche volta in una passaggera illusione. (a) Questa illusione è piuttosto una sospensione della mia ragione di quello, che un vero errore. Durante questa illusione, io non ho niente di libero: un momento dopo mi vengono dei pensieri schietti, precisi, e seguiti, che sono superiori a quelli del sogno, e che li fanno svanire. In tal guisa questo stato è chiamato bene col nome d'illusione passaggera, ed impotenza di ragionar di seguito. Ma se lo stato della veglia m'ingannasse egualmente, sarebbe una cosa ben differente. La mia ragione sarebbe essenzialmente falsa, perchè tutte le mie idee, che formano il fondo della mia stessa ragione, e che sono immutabili in me, farebbero il contrapeso della vera ragione. Sarebbe un' errore di natura, ed essenziale da cui nessuna cosa potrebbe cavarmi: Sarebbe d'uopo fare di me un'altro me stesso, ed annientare tutte le mie idee per farmi concepire la minima verità; o per meglio dire questa nuo-

(a) *Differenza fra li pensieri del sonno, e quelli della veglia.*

va creatura, che cominciasse ad aver qualche verità, non sarebbe niente meno di me stesso; essa sarebbe piuttosto una nuova creatura prodotta in luogo mio dopo il mio annientamento.

Io ben comprendo, che un'Essere creatore, ed infinitamente perfetto può qualche volta sospendere per poco tempo la mia ragione dandomi delle percezzioni confuse, che si cancellano, e si perdono le une nelle altre, come lo sperimento ne' miei sogni. Questi errori passaggeri, se possono così chiamarsi, sono ben tosto corretti dalli pensieri fissi, e dalle riflessioni della vigilia. Io neppure sò se possa dirsi, che faccio alcun vero giudizio, nè per conseguenza ch' io cado realmente nell' errore fin tanto che dormo. Confesso, che nello svegliarmi mi sembra aver giudicato nei miei sogni di aver ragionato, avuto timore, sperato, amato, odiato in conseguenza de' miei giudizj, non più che gli atti della mia volontà non siano stati veri nel mentre, che dormivo. Può accadere, che immagini impresse nel mio cervello durante la giornata, si siano risvegliate nella notte per il corso fortuito de'spiriti. Queste immagini de' miei pensieri, e delle mie volontà della vigilia essendo così eccitate, hanno fatto una nuova traccia, ch'è stata accompagnata da percezzioni confuse, o da sensazioni passaggere, senza alcuna riflessione, nè giudizio formale. Nel risvegliarmi, io posso scorgere queste nuo-

vo traece d'immagini fatte durante la vigilia, e credere di avervi io congiunto nel mio sogno i giudizj, ch'esse presentano, sebbene io non li abbia realmente congiunti durante il mio sonno. La memoria non è apparentemente se non la percezzione delle traccie già fatte. In tal guisa quando io scorgo nello svegliarmi rinnuovate le traccie impresse nel dormire, io richiamo li giudizj del giorno, de' quali sono composte le immagini del sogno della notte, e per conseguenza io posso ben credere di ricordarmi, che ho giudicato dormendo, quantunque io non abbia fatto alcun giudizio reale.

Di più, quand' anche avessi giudicato, e mi fossi realmente ingannato duranti i miei sogni, punto non mi sorprende, che un' essere infinitamente perfetto, e vero avesse permesso ch' io m'ingannassi nel tempo, che dormo. Questi errori non influiscono in alcuna azione libera, e ragionevole della mia vita: essi non mi fanno fare nulla di merito, nè demerito: essi non sono nè un' abuso della ragione, nè un' opposizione fissa alla verità: essi sono ben tosto raddrizzati dai giudizj, che faccio quando voglio, e che sono seguiti da una volontà libera. (a)

(a) *Sonno proprio a dimostrare la debolezza della ragione, ed il nulla del nostro essere.*

Comprendo, che il primo essere può voler trarre la verità dall'errore, come trarre il bene dal male permettendo, che colla sospensione dei spiriti io faccia dormendo dei sogni ingannevoli. Con questa esperienza egli mi dimostra delle grandi verità; poichè cosa avvi di più proprio a mostrare la debolezza della mia ragione, ed il nulla del mio spirito quanto di provare questo disviamento periodico, ed inevitabile de' miei pensieri? Questo è un delirio regolare, che occupa presso che il terzo della mia vita, e che per gli altri due terzi mi avvisa, ch'io debba diffidare di me, ed abbassare il mio orgoglio: m' insegna, che la mia ragione medesima non è di mia proprietà; ch' essa mi viene impressa, e ritirata a vicenda, senza che possa nè tenerla quando mi fugge, nè richiamarla quando è assente, nè resistere all'illusione, che la di lei lontananza cagiona in me, neppure avere colla mia industria alcuna parte nel suo ritorno. Ecco un tempo di errore ben' impiegato, se mi conduce diritto alla cognizione di me stesso, ed a farmi risalire ad una sapienza, senza della quale la mia altro non è che follia. Ma qual comparazione può farsi di questa illusione così passaggera, ed utile con uno stato di errore, dal quale nessuna cosa potrebbe trarmi, ed ove la mia ragione la più evidente sarebbe per se stessa un fondo inesauribile di seduzione, e di mensogna? Una natura, ed un' es-

senza tutta di errore, che sarebbe un niente di ragione: una natura tutta falsa, e tutta cattiva, o per meglio dire, che non sarebbe altrimenti una positiva natura, ma un'assoluto nulla in ogni maniera, non può giammai esser l'opera di un creatore tutto buono, tutto vero, ed onnipotente.

Ecco ciò, che mi rappresenta la mia ragione sopra se medesima; ed ecco ciò, che trovo a mio parere chiaramente ogni volta, che la consulto. (b) Il dubbio universale, ed assoluto in cui mi ero scusato non è più sicuro affatto. Poichè s' inganniamo egualmente dubitando quando non bisognarebbe più dubitare. Dubitare è giudicare, che non bisogna creder nulla. Supposto, che bisogna creder qualche cosa, e che io dubiti male a proposito, io m' inganno nel dubitar di tutto, ed io resto indietro rispetto alla verità, che mi si presenta. Che farò io? L'ultima speranza mi è tolta; non mi resta neppure la trista consolazione di evitare l'errore fortificandomi nel dubbio. Ove sono? Che cosa sono? Ove vado io? Ove mi fermerò? Ma come posso fermarmi? Se rinunzio alla mia ragione, e se essa mi è sospetta in ciò, che mi presenta di più chiaro,

---

(b) *Dubitar delle verità evidenti, errore tanto grande, quanto il credere leggiermente le verità, che non sono evidenti.*

io son ridotto a questa estrema necessità di dubitare, se una medesima cosa possa insieme essere, e non essere; non posso attaccarmi a nulla per arrestarmi. In una così spaventosa proclività, bisogna ch'io cada fino nel fondo di quest' abbisso. Potessi anche dimorarvi! Ma quest' abisso in cui sono mi respinge, ed il dubbio mi sembra soggetto all' errore quanto le mie antiche opinioni. Se un'essere onnipotente infinitamente buono, e vero, mi ha fatto pur conoscere la verità, con la ragione retta ch'esso mi ha dato, io sono inescusabile di acciecarmi con un dubbio capriccioso, ed il mio dubbio universale è un mostro. Se al contrario la mia ragione è falsa, io non lascio di essere scusabile seguendola, giacchè cosa posso fare di meglio, che servirmi fedelmente di tutto ciò, che è in me per procurare di andar diritto alla verità? mi è permesso di diffidarmi senza alcun fondamento nè interno, nè esterno di tutto ciò, che mi sembra egualmente in ogni tempo ragione, certezza, evidenza? È meglio adunque seguire questa evidenza, che mi trascina necessariamente, che non può essermi sospetta da alcuna parte, ch'è conforme a tutto ciò, che posso comprendere dell' essere onnipotente, che può avermi creato, contro la quale finalmente non saprei trovare alcun solido fondamento di dubbio, di quello che abbandonarmi ad un dubbio vago, il quale per se stesso può essere un'errore,

ed una esitazione della mia debole mente, che rimane incerta per non saper abbracciare la verità con una vista ferma, e costante.

Eccomi dunque finalmente risoluto a credere, che io penso poichè dubito, e che io sono poichè penso: giacchè il nulla non potrebbe pensare, ed una medesima cosa non può insieme essere, e non essere. Queste verità, che comincio a conoscere, e delle quali la scoperta ha costato tanto al mio spirito, sono in ben picciolo numero. Se io mi ci fermo, non conosco in tutta la natura altri che me solo, e questa solitudine mi riempie di orrore. Di più se io conosco me, non mi conosco per niente. È vero, che io sono qualche cosa, che conosce se stessa, e la di cui natura è di conoscere. Ma io da dove vengo? Son io uscito dal nulla? Ovvero sono sempre stato? Chi mai ha potuto principiare in me il pensiero? Ciò, che mi sembra vedere intorno a me, è egli qualche cosa? O verità, voi cominciate a risplendere a miei occhi. Io veggo spuntare un debole raggio della nascente luce sull' orizzonte in mezzo ad una profonda, ed orribile notte. Terminate di squarciare le mie tenebre: sbrogliate a poco a poco il caos in cui sono immerso. Sembrami, che il mio cuore sia retto innanzi a voi: altro non temo, che l'errore: io temo tanto di resistere all'evidenza, e di non credere se non ciò, che merita d' esser creduto, quan-

to di credere troppo leggiermente ciò, che è incerto. O verità venite a me: mostratevi tutta pura: fate, che io vi vegga, e sarò sazio nel vedervi.

(a) Tutte le mie attenzioni per dubitare non possono dunque impedire più di credere certamente molte verità. La prima si è, che io penso allorchè dubito. La seconda, che io sono un essere pensante, vale a dire. la di cui natura è di pensare poichè io non conosco ancora altro di me stesso. La terza da cui le altre due prime dipendono, si è che una medesima cosa non può insieme esistere, e non esistere; poichè se io potessi insieme essere, e non essere, potrei egualmente pensare e non essere. La quarta, che la mia ragione in altro non consiste, che nelle mie idee chiare, e che in tal guisa io posso affermare di una cosa tutto ciò, che è chiaramente racchiuso nell' idea di questa cosa: altrimenti non potrei concludere, che io sono, poichè penso. Questo ragionamento non ha alcuna forza se non a motivo, che l' esistenza è chiaramente racchiusa nell' idea del pensiero. Pensare è una azione, ed una maniera di essere: è dunque evidente con questo esempio, che si può assicurare di una cosa tutto ciò, che è chiaramente racchiuso nella sua idea. Esitare anche sù di ciò, non è più esattezza, è forza di spirito per du-

---

(a) *Quattro prime verità certe.*

bitare di ciò, che è dubbio: è al contrario leggerezza, ed irresolutezza e incostanza di uno spirito ondeggiante, che non sà apprendersi a nulla con un fermo giudizio, il quale non abbraccia, nè siegue nulla, a cui la verità conosciuta sfugga, e che si lasci scuotere contro le sue più perfette convinzioni da ogni sorta di pensieri vaghi.

Posto questo saldo fondamento, io mi rallegro di conoscere qualche verità: questo è il mio vero bene. Ma io sono ben miserabile: il mio spirito trovasi ristretto in quattro verità: io non ardirei passare oltre senza timore di cadere in errore. Ciò che io conosco è quasi niente: quel che ignoro è infinito: ma potrebbe darsi, che ricavassi insensibilmente dal poco, che già conosco qualche nuova cognizione di questo infinito, che mi è fin qui incognito.

Io conosco ciò che chiamo me che pensa, ed a cui dò il nome di spirito. Fuori di me non conosco ancor niente: non so per anco se siavi altro spirito, che il mio, nè se vi siano dei corpi. È vero, che io credo di vedere un corpo, vale a dire un estenzione, che mi è propria, che muovo a mio piacimento, e li di cui movimenti mi cagionano o dolore, o piacere. È vero altresì, che credo di vedere altri corpi presso a poco simili al mio, de'quali gli uni si muovono, e gli altri sono immobili attorno a me, ma io mi tengo fermo alla

mia regola inviolabile, qual è di sospendere il mio giu dizio sulle cose, che ancor non conosco evidentemente. Non solo tutti questi corpi, che mi sembra di vedere, tanto il mio, quanto gli altri; ma eziandio tutti li spiriti, che mi comunicano i loro pensieri, e che sono attaccati alli miei, tutti questi esseri, dico possono non aver niente di reale, ed essere una pura illusione, che siegue intieramente dentro di me solo. Forse che io solo sono tutta la natura? Non ho io l'esperienza che quando dormo credo di vedere, ascoltare, toccare, odorare, gustare quel che non è, e non sarà giammai. Tuttociò che mi percuote durante il mio sogno, io lo porto dentro, e fuori di me non v'hà niente di vero. Nè li corpi, che m'immagino di vedere nè li spiriti che mi rappresento in unione di pensiero con il mio, sono altrimenti nè spiriti nè corpi: essi per così dire, altro non sono che il mio errore. Chi mi risponderà anche una volta, chi mi assicurerà, che la mia vita intiera non sia un sogno, ed un illusione che nessuna cosa può rompere? Bisogna dunque per necessità sospendere il mio giudizio anche su tutti questi esseri, che mi sono sospetti di falsità. Essendo così come respinto da tutto ciò che m'immagino di conoscere fuori di me, io rientro al di dentro, e sono ancora sorpreso in questa solitudine nel fondo di me stesso: io mi cerco, io mi studio; io veggo bene che sono; ma non sò nè come sono,

nè so come ho cominciato ad essere, nè da dove ho potuto esistere. O prodigio! Io non sono sicuro, che di me medesimo; e questo me in cui mi racchiudo mi sorprende, mi soprafà, mi confonde, e mi sfugge appena pretendo di tenerlo. Mi sono io forse fatto da me stesso? No: poichè per fare bisogna essere: il nulla non fa nulla; dunque per farmi sarebbe stato d'uopo che avessi esistito avanti di essere, lo che è una manifesta contradizione. Sono io stato sempre? Sono io per me stesso? Mi pare di non essere stato sempre. Non conosco il mio essere se non che per il pensiere, ed io sono un essere che pensa. Se fossi stato sempre, avrei pensato sempre. Se avrei sempre pensato non mi ricorderei io de' miei pensieri? Ciò che chiamo memoria, è quel che fa conoscere ciò che altra volta si è pensato. Li miei pensieri si ripiegano sopra loro stessi, di modo che pensando io mi accorgo, che penso, ed il mio pensiero si conosce da se stesso; me ne rimane una cognizione anche dopo che è passato, lo che fa che io lo trovi quando mi piace, e ciò chiamo memoria. V'è dunque ben dell' apparenza, che se avessi sempre pensato io me ne rammenterei. Può nondimeno accadere, che qualche incognita, ed estranea causa, qualche essere potente, e superiore al mio abbia agito sopra il mio per levargli la percezzione de' suoi antichi pensieri, ed abbia prodotto in me quel che chiamo oblio. Io sperimen-

to in fatti, che qualcuno de'miei pensieri mi sfugge in modo che più non li trovo. Ve n'è anche qualcuno, che realmente si perde di maniera che riguardo a ciò io penso di non aver mai pensato. Ma quale mai sarebbe questo essere estraneo, e superiore al mio, che avesse impedito al mio pensiere di così ripiegarsi sopra se stesso, e di avvedersi della sua esistenza, come se lo facesse naturalmente? In quest' incertezza io sospendo il mio giudizio secondo la mia regola, e mi volgo da un altra parte per una strada più breve. Sono io da me stesso, o per opera altrui? Se io sono da me stesso, ne siegue, che sono sempre stato; poichè porto, per così dire, dentro di me essenzialmente la causa della mia esistenza; ciò che mi fà esistere in oggi ha dovuto farmi esistere eternamente, ed in un modo immutabile. Se al contrario io sono per opera altrui in un modo variabile, ed imprestato, quest' altri chiunque egli sia, mi ha fatto passare dal nulla all' essere.

Chi dice un passaggio dal nulla all' essere, dice una successione nella quale s'incomincia ad essere, ed ove il nulla precede l'esistenza. Tutto dunque consiste nell' esaminare se io sono da me stesso, o nò.

Per far questo esame io non posso mancare, (a)

(a) *L'Essere, la verità, e la bontà sono una medesima cosa.*

attenendomi ad una delle mie principali regole, che è come la chiave universale di ogni verità: qual è di consultare le mie idee, e di non affermare se non ciò che esse racchiudono chiaramente.

Per sciogliere ciò, ho bisogno di riunire alcune cose, che mi sembrano chiare. L'Essere, la Verità, e la Bontà sono la cosa stessa: eccone la prova. La Bontà, e la Verità non possono convenire al nulla, poichè il nulla non può mai essere nè vero, nè buono in verun grado: dunque la verità, e la bontà non possono convenire se non che all' essere. Ugualmente l'essere non può convenire se non a ciò ch'è vero; poichè ciò che è intieramente falso, è nulla; e ciò che è falso in parte, non esiste altresì, che in parte. Lo stesso è della bontà. Quel che non è che poco buono, non hà che un poco di essere: ciò che è migliore, è di vantaggio, ciò che non ha alcuna bontà, non ha alcun essere. Il male non hà niente di reale; altro non è che la lontananza del bene, come un'ombra non è, che una lontananza della luce. È vero, che vi sono certe cose realissime, e positivissime, che chiamansi cattive, non a cagione della loro natura reale, è vero che è buona in se stessa, in tutto ciò che contiene, ma per la privazione di certi beni ch'esse punto non hanno. Non potrei dunque ingannarmi credendo, che la verità, e la bontà, altro non sono che l'essere. La bontà, e

la verità essendo reale, e non essendovi altra realtà che l'essere, ne siegue chiaramente, che essere vero, buono, essere semplicemente, è la cosa medesima. Ma siccome io posso concepire, che una cosa sia più, o meno, posso egualmente concepirla più, o meno vera, più o meno buona.

Posti questi principj io ritorno all' essere, quale fosse da per se stesso, e trovo ch' esso sarebbe nella suprema perfezione. (a) Ciò che hà l'essere da per se è eterno, ed immutabile, poichè porta sempre egualmente nel suo proprio fondo la causa, e la necessità della sua esistenza. Non può ricever nulla di fuori; ciò che ricevesse al di fuori, non potrebbe mai fare una medesima cosa con lui, nè per conseguenza perfezionarla; mentre ciò che è di natura comunicata, e variabile non può giammai fare un medesimo essere con quello che è per se stesso, ed incapace di cangiamento; la distanza, e la sproporzione frà tali parti sarebbe infinita; dunque esse non potrebbero mai comporre fra loro un vero tutto. Non si può dunque aggiunger nulla alla sua verità, alla sua bontà, alla sua perfezione. Egli è per se medesimo tuttociò che può essere, e non può giammai esser meno di quello che è. Essere in tal

(a) *Prima prova dell' esistenza di Dio.*
Essere per se sovranamente perfetto.

maniera si è esistere nel supremo grado dell' essere, e per conseguenza nel supremo grado di verità, e di perfezione.

Datemi un essere comunicato, e dipendente, e concepitelo all' infinito perfetto quanto vi piaccia, esso rimarrà sempre infinitamente al di sotto di quello, che è per se stesso. Qual paragone fra un essere imprestato, mutabile, suscettibile di perdere, e di ricevere, che è sortito dal nulla, e che è vicino a ricadervi; con un essere necessario, indipendente, immutabile, che nella sua indipendenza non può ricever nulla da altri, che è sempre stato, e sempre sarà, e che trova in se tutto ciò che esso deve essere?

Poichè l'essere il quale è per se medesimo sorpassa talmente la perfezzione di ogni essere creato che possa concepirsi salendo fino all'infinito; ne siegue, che un essere il quale è da se medesimo, è al supremo grado di essere, e conseguentemente all'infinito perfetto nella sua essenza.

Rimane a sapersi, se ciò che io chiamo me, che pensa, ragiona, e si conosce da se medesimo, sia quell' essere immutabile, che sussiste da per se stesso, o nò. Ciò che io chiamo me, o mio spirito è infinitamente lontano dall'infinita perfezzione. Io ignoro, io m'inganno, io mi disinganno, per lo meno m'immagino di disingannarmi: io dubito, e spesso il dubbio, qual'è

un' imperfezzione, è il miglior partito per me. Qualche volta amo i miei errori, mi ci ostino, e temo di disingannarmi: cado in mala fede, e dico il contrario di ciò che penso: ricevo l'istruzione altrui: vengo ripreso se vi ha ragione di riprendermi, io dunque ricevo la verità da altri. Ma quel che è ben'anche più, io voglio, io non voglio: la mia volontà è variabile incerta a se stessa. Posso io forse credermi sovranamente perfetto fra tanti cangiamenti e difetti; fra tante ignoranze, ed errori volontarj, ed anche involontarj? Se è manifesto che io non sono infinitamente perfetto, è manifesto altresì, che io non sono da me medesimo, è d' uopo, che io sia per mezzo di altri; poichè ho di già riconosciuto chiaramente, che io non ho potuto produrmi da me stesso. Se io sono per opera di altri, è d'uopo che questo altri, che mi ha fatto passare dal nulla all' essere sia per se medesimo, e per conseguenza infinitamente perfetto. Ciò che fa passare una cosa dal nulla all' essere non solamente deve avere l'essere per se medesimo, ma eziandio una potenza infinita di comunicarlo, poichè v'è una distanza infinita dal nulla all' esistenza. Se qualche cosa potesse aggiungere all' infinito, bisogna confessare che la fecondità di creare aggiungerebbe infinitamente alla perfezione infinita dell' essere, che è per se medesimo: dunque quest' essere, che è per se medesimo, e per mezzo di cui io sono,

e infinitamente, ed è questo ciò, che chiamasi Dio. Tutte queste proposizioni sono chiare, e nulla può arrestarmi nella loro connessione. Poichè di che cosa dubiterò io? Non è egli vero che ciò, che è per se medesimo, è pienamente, è perfettamente. Questo è senza dubbio, se mi è lecito parlare così il più essere di tutti li esseri, e per conseguenza infinitamente perfetto. Il mio spirito non è dunque da per se medesimo, poichè esso non è in questa infinita perfezzione; riconoscendolo io non devo temere d'ingannarmi, ed io m'ingannerei molto grossolanamente per poco che ne dubitassi. È dunque indubitabile, che io non sono per me medesimo, e che sono per opera altrui. Ripeto anche una volta, questo altrui, se è egli stesso uscito dal nulla, non ha potuto trarne me: ciò che ha l' essere da altri non può conservarlo per se stesso, ben lungi dal poterlo dare a chi non lo ha. Il fare ciò che non avea incominciato ad essere, lo sia, è un disporre dell' essere in proprietà, ed avere la potenza infinita: poichè non si può concepire veruna potenza infinita in alcun grado, che non sia al di sotto di quella. Dunque l' essere per cui iò sono è al supremo grado di essere, e di potenza; egli è infinitamente perfetto, e niente più veggo, che mi dia il menomo pretesto di dubitare.

Ecco finalmente dunque il primo raggio della veri

tà, che risplende a miei occhj, ma qual verità? Quella del primo essere. O verità più preziosa essa sola, che tutte le altre insieme, che io possa discuoprire! Verità, che mi tien luogo di tutte le altre! Nò, io non ignoro più niente, poichè conosco ciò che è tutto; e che tuttociò che non è lui, non è niente. Oh verità universale, infinita, immutabile! dunque io conosco voi stessa: voi mi avete fatto, e mi avete fatto da voi stessa. Io sarei come se non fossi, se punto non vi conoscessi: Perchè vi ho si a lungo ignorato? Tuttociò che ho creduto vedere senza voi non era vero; giacchè nessuna cosa può avere alcun grado di verità, se non da voi, o verità prima! Io fin qui non ho veduto che ombre; la mia vita intiera non è stata che un sogno. Confesso che fino ad ora conosco poche verità, ma io non cerco la moltitudine. O verità preziosa! O verità feconda! O verità unica! In voi sola io trovo tutto, e la mia curiosità resta esaurita; da voi escono tutti li esseri come dalla loro sorgente. In voi trovo la causa immediata di tutto: la vostra potenza è senza limiti, mi assorbisce intieramente nella sua contemplazione. Io tengo la chiave di tutti i misteri della natura appena scuopro il suo autore, Oh meraviglia, che mi spiega tutte le altre! voi siete incomprensibile; ma voi mi fate comprender tutto: voi siete incomprensibile, ed io me ne rallegro. Il vostro infinito mi sorprende, e mi opprime,

ciò è la mia consolazione: io son rapito, che voi siete sì grande, che non possa vedervi intieramente: appunto da questo infinito io vi riconosco per l'essere, che mi ha tratto dal nulla. La mia mente soccombe sotto tanta maestà; fortunato di abbassar gli occhj non potendo co' miei sguardi sostenere lo splendore della vostra gloria.

(a) Tutte le cose, che già ho notate mi fanno vedere, che ho in me l'idea dell'infinito, e di una infinita perfezione. È vero, che io non saprei esaurire l'infinito, nè comprenderlo, vale a dire, conoscerlo per quanto è intelligibile. Io non debbo rimanerne sorpreso; mentre ho già riconosciuto, che la mia intelligenza è finita: per conseguenza essa non potrebbe eguagliare ciò che è infinitamente intelligibile. Nondimeno è certo, che io ho un idea precisa dell'infinito: io discerno rettissimamente ciò, che gli conviene, e ciò che non gli conviene: io non esito giammai in escluderne tutte le proprietà dei numeri, e delle quantità finite. L'idea eziandio, che ho dell'infinito, non è nè confusa, nè negativa: poichè io non mi rappresento già l'infinito escludendone infinitamente tutti i limiti. Chi dice limite, dice una negativa affatto semplice; al contrario chi nega questa negativa, af-

---

(a) *Idea dell'Infinito positivissima.*

ferma qualche cosa di positivissimo (a). Dunque il termine d'infinito quantunque sembri nella mia lingua un termine negativo, e che voglia dire non finito, è ciò non ostante positivissimo. La parola finito ha il vero senso negativissimo. Nessuna cosa è tanto negativa quanto un limite: mentre chi dice limite, dice negativa di ogni ulteriore estensione. Bisogna dunque, che io mi assuefaccia a riguardar sempre il termine di finito come negativo: per conseguenza quello d'infinito è positivissimo. La negativa raddoppiata vale quanto un affermativa, d'onde ne siegue, che la negativa assoluta di ogni negativa ha l'espressione la più positiva, che possa concepirsi, e la suprema affermativa; dunque il termine d'infinito è infinitamente affermativo per il suo significato quantunque sembri negativo in gramatica. Negando tutti i limiti, ciò che io concepisco è così preciso, e positivo che è impossibile di farmi mai prendere verun'altra cosa in luogo di quella. Datemi una cosa finita tanto prodigiosa quanto vi piaccia, fate in maniera che a forza di sorpassare ogni misura sensibile, essa divenga come infinita alla mia immaginazione: essa rimane sempre

(a) Seconda prova dell' Esistenza di Dio noi abbiamo l' Idea dell' infinito, e solo un' Essere infinito può darcela.

finita alla mia mente: io ne concepisco il termine anche allorquando non posso immaginarlo. Non posso notare ov'è; giammai sò con chiarezza qual'è: e lungi dal confondersi essa con l'infinito, io concepisco con evidenza ch'essa è ancora infinitamente distante dall'idea, che ho dell'infinito vero. Che se mi si parla d'infinito, come di un mezzo frà ciò che è infinito, e ciò che è limitato, io risponderò, che questo indefinito non può significare nulla, a meno che non significhi qualche cosa di veramente finito, e i di cui confini sfuggano all'immaginazione senza sfuggire allo spirito. Ma finalmente tutto ciò, che non è precisamente l'infinito, di qualunque enorme grandezza sia, è infinitamente lontano dal rassomigliarli. Non solo ho io l'idea dell'infinito, ma eziandio quella di una perfezione infinita. Perfetto, e buono è una cosa medesima. La bontà, e l'essere sono anche essi la cosa stessa. Essere infinitamente buono, e perfetto è un essere infinitamente. È certo che io conosco un essere infinito, ed infinitamente perfetto. Io distinguo nettamente da lui ogni essere di una perfezzione limitata, e non mi lascierò più abbagliare da una perfezione indefinita, che ha un corpo indefinito. Egli è dunque vero, e non m'inganno nel dirlo, che io porto sempre den tro di me, sebbene io sia finito, una idea, che mi rappresen ta una cosa infinita. Ove l'ho io presa quest'idea, che

è tanto al di sopra di me, che mi sorpassa infinitamente, che mi sorprende, che mi fa sparire a miei propri occhj, che mi rende presente l'infinito? D'onde viene? Da dove io l'ho presa? Forse nel nulla? Niente di ciò, che è finito può darmela, poichè il finito non rappresenta punto l'infinito, dunque esso è infinitamente dissimile. Se nessun finito, per quanto grande sia, può darmi l'idea del vero infinito; come potrà darmela il nulla? Per altra parte è manifesto, che io non ho potuto darmela da me medesimo, poichè io sono finito come tutte le altre cose delle quali posso aver qualche idea. Ben lungi dal poter io comprendere dall'inventar l'infinito, se non ve n'è alcun vero, io non posso neppur comprendere, che un reale infinito fuori di me abbia potuto imprimere in me, che sono limitato, una immagine rassomigliante alla natura infinita. Bisogna dunque, che l'idea dell'infinito mi sia venuta al di fuori; e sono anche ben sorpreso, ch'essa abbia potuto entrarvi. Anche un altra volta, d'onde mi viene questa maravigliosa rappresentazione dell'infinito, che ha dello stesso infinito, e che in nulla rassomiglia al finito? Essa è in me, essa è più che me; essa mi pare tutto, ed io niente. Io non posso cancellarla, nè oscurarla, nè diminuirla, nè contradirla. Essa è in me, io non ve l'ho posta, ve l'ho trovata, e ve l'ho trovata a cagione, che già v'era prima

che io la cercassi. Essa vi dimora invariabile, eziandio allorchè non vi penso, e penso ad altra cosa. La ritrovo tutte le volte, che la cerco; ed essa si presenta spesso, sebbene punto io non la cerchi. Essa non dipende da me: io bensì dipendo da lei. Se io esco fuori di strada, essa mi richiama, mi corregge, raddrizza li miei giudizj, e quantunque io l'esamini, non posso nè correggerla, nè dubitarne, nè giudicar di lei: essa è quella, che mi giudica, e che mi corregge.

Se ciò che io scuopro è l'infinito presente al mio spirito, dunque quest'essere è infinitamente perfetto. Se al contrario ciò altro non è che una rappresentazione dell'infinito, che s'imprime in me, questa rassomiglianza dell'infinito dev'essere infinita; giacchè il finito in nulla rassomiglia all'infinito, e non può esserne la rappresentazione. È d'uopo dunque che ciò che rappresenta veramente l'infinito abbia qualche cosa d'infinito per rassomigliargli, e per rappresentarlo. Questa immagine della Divinità stessa sarà dunque un secondo Dio simile al primo in perfezione infinita: in qual modo sarà esso ricevuto, e contenuto dal mio spirito limitato? D'altronde chi avrà fatta questa rappresentazione infinita dell'infinito per darla a me? Si sarà forse fatta da se medesima l'imagine infinita dell'infinito? Non avrebbe essa nè originale sopra cui fosse fatta, nè causa reale, che l'avesse prodotta? Ove siam

noi; E quale ammasso di stravaganze. Bisogna dunque concludere invincibilmente che, l' Essere infinitamente perfetto è quello, che si trova presente al mio spirito, quando io lo concepisco.

Io l' averò già trovato, allorchè ho riconosciuto, che v' è necessariamente nella natura un' Essere, il quale è per se medesimo, ed in conseguenza infinitamente perfetto: Ho riconosciuto che non sono io quest' essere, perchè sono infinitamente al di sotto dell' infinita perfezione. Ho riconosciuto che esso è fuori di me, e che io sono per di lui opera. Ora io discuopro, ch' esso m' ha data l' idea di lui, facendomi comprendere una perfezione infinita, sulla quale non posso ingannarmi, poichè per qualunque perfezione limitata, che mi si presenti, io punto non esito: il suo limite subitamente fa, che io la rigetti, e gli dico nel mio cuore; Voi non siete il mio Dio: Voi non siete infinitamente perfetta: Voi non siete da voi medesima: Qualunque perfezione voi abbiate, vi è un punto, ed una misura, al di là della quale voi non avete più nulla, e non siete più nulla. Non è così del mio Dio, che è tutto: Esso è, e punto non lascia di essere: Esso è, e non v' ha per lui nè grado, nè misura. Esso è, e tutte le cose sono per lui. Tal' è ciò che concepisco; e poichè io lo concepisco, esso è: giacchè non è da sorprendere, ch' esso sia, poichè nessuna cosa, come ho

già veduto, può essere se non per lui. Ma quel che è sorprendente, ed incomprensibile si è, che io debole, limitato, difettoso, possa concepirlo. È d'uopo, ch' egli sia non solamente l' oggetto del mio pensiere, ma eziandio la causa che mi fa pensare, com' è la causa, che mi fa essere, e solleva ciò, che è finito a pensare l' infinito. Ecco il prodigio, che io continuamente porto dentro di me. Io sono un prodigio per me medesimo. Non essendo niente, almeno non essendo altro, che un' essere imprestato, limitato, passaggero, io ho dell' infinito, e dell' immutabile, che concepisco: con ciò io non posso comprender me stesso: abbraccio tutto, e non sono niente: sono un niente, che conosce l' infinito: le parole mi mancano per ammirarmi, e disprezzarmi insieme. Oh Dio! Oh Essere il più di tutti li Esseri! Oh Essere innanzi a cui io sono come se affatto non fossi! Voi vi mostrate a me, e niente di tutto ciò, che non è voi può rassomigliarvi. Io vi veggo: Siete voi stesso, e quel raggio, che esce dalla vostra faccia sazia il mio cuore, aspettando il pieno giorno della verità.

Ma la regola fondamentale di ogni certezza, che ho pensata da principio, mi discuopre evidentemente, la verità del primo essere. Ho detto, che se la ragione è ragione, essa in altro non consiste che nella semplice, e fedele consultazione delle mie idee. Io non

saprei giudicar di essa, e con essa giudico di tutto. Se qualche cosa mi pare certa, ed evidente, ciò accade perchè le mie idee me la rappresentano come tale, ed io non sono più libero di dubitarne. Se per lo contrario qualche cosa mi sembra falsa, ed assurda, si è perchè le mie idee vi ripugnano. In una parola, in tutti i miei giudizj, sia che io affermi, sia che neghi, sono sempre le mie idee immutabili quelle, che decidono di ciò che penso. Bisogna dunque o rinunziare per sempre ad ogni ragione, lo che non ho libertà di fare, ovvero seguire le mie idee chiare senza tema d' ingannarmi.

(a) Quando esamino se il nulla può pensare, in vece di esaminarlo sul serio, mi vien voglia di ridere. Da che viene ciò? Perchè l'idea del pensiere racchiude chiaramente qualche cosa di positivo, e di reale, che ad altro non conviene se non all' essere. La sola attenzione a questa idea porta un manifesto ridicolo nella mia questione. Lo stesso è di certe altre questioni. Dimandate ad un fanciullo di quattr' anni, se la tavola della camera, ove dimora, si muove da se stessa, e se giuoca come lui; invece di rispondere esso riderà.

Domandate ad un contadino ben grossolano, se li

(a) *Che cosa è il senso comune.*

alberi del suo campo hanno per lui dell' amicizia? Se le sue vacche gli hanno dato consiglio ne' suoi affari domestici? Se il suo aratro è spiritoso? Vi risponderà, che si prende giuoco di lui. Difatti tutte queste questioni hanno un ridicolo, che offende anche il più ignorante contadino, ed il più semplice fanciullo. In che consiste, a che precisamente si riduce questo ridicolo? Ad offendere il senso comune, dirà qualcuno. Ma che cosa è il senso comune? Non sono le prime nozioni, che tutti li uomini hanno egualmente delle medesime cose? Questo senso comune, che è sempre, e per tutto lo stesso, che previene ogni esame, che produce l'esame eziandio di certe questioni ridicole, che fa sì che contro voglia si rida invece di esaminare, che riduce l'uomo a non poter dubitare per qualunque sforzo ch' egli faccia per porsi in un vero dubbio: questo senso comune, che è quello di ogni uomo; questo senso che altro non aspetta, se non di esser consultato, che si mostra al primo colpo d'occhio, e che subito discuopre l'evidenza, o l'assurdità della questione, non è forse ciò, che chiamo le mie idee? Ecco dunque queste idee, o nozioni generali, che io non posso nè contradire, nè esaminare; Secondo le quali al contrario io esamino, e decido tutto: di maniera che io rido in luogo di rispondere ogni qualvolta mi si propone ciò, che chiaramente è opposto a quel tanto, che queste idee immutabili mi presentano.

Questo principio è certo, ed altro che la sua applicazione potrebb' essere fallace: vale a dire che bisogna senza esitazione seguire le mie idee chiare; ma che è d' uopo guardarsi bene di non prender giammai per idea chiara quella, che racchiude qualche cosa di oscuro. Voglio così seguire esattamente questa regola nelle cose, che vado a meditare.

Ho di già riconosciuto, che io ho l'idea di un essere infinitamente perfetto. Ho veduto, che quell' essere, è per se medesimo, supposto ch' esso sia: ch' esso è necessariamente, che non saprebbesi in altra guisa concepire, se non che come esistente, perchè si concepisce, che la di lui essenza è di esistere sempre per se medesimo. Non si può concepire che come esistente, perchè l'esistenza è racchiusa nella sua essenza; e mai si potrebbe concepire come non esistente attualmente, non essendo che semplicemente possibile. Il metterlo fuori dell' esistenza attuale, nel rango delle cose puramente possibili, è un annientare la sua idea, è un mutare la sua essenza, in conseguenza non è più lui. Questo è prendere un altro êssere in cambio di lui, affine di potersene immaginare ciò, che giammai può convenirgli; è un distruggere la supposizione; è un contradire a se stesso. È d'uopo dunque o negare assolutamente, che noi abbiamo alcuna idea di un' essere necessario, ed infinitamente perfetto, ovvero riconoscere, che non sapremmo giam-

mai concepirlo se non che nell' esistenza attuale, che forma la sua essenza. Se dunque è vero, che noi lo concepiamo, e se non possiamo concepirlo, che in questo modo, debbo concludere secondo la mia regola, senza tema d'ingannarmi, ch' esso esiste sempre attualmente.

1. È certo che io ho un idea di quest' essere, poichè è d'uopo necessariamente, che ve ne sia uno. Se non sono io stesso quest' essere, è d'uopo, che io abbia ricevuto da lui l'esistenza. Non solamente lo concepisco, ma veggo ancora evidentemente, ch'è d'uopo ch' esso sia nella natura. Bisogna o che tutto sia necessario, o che un solo essere necessario abbia fatto tutti gli altri; ma nell' una, e nell' altra di queste due supposizioni resterà sempre egualmente vero che non può farsi a meno di un qualche essere necessario. Io concepisco questo essere, e la sua necessità.

2. L'idea, che ne ho, racchiude chiaramente l'esistenza attuale. Io soltanto da ciò lo distinguo da ogni altro essere. Per questa esistenza attuale unicamente lo concepisco. Toglietegliela: esso non è più nulla. Questa dunque è chiaramente racchiusa nella sua essenza, come l' esistenza è racchiusa nel suo pensiero. Non è più vero il dire, che chi dice essere per se medesimo, dice essenzialmente un' essenza attuale, e necessaria. Dunque bisogna affermare dalla semplice idea dell' essere infinitamente perfetto la sua esistenza attuale, nel

la guisa stessa, che dal mio pensiero attuale io affermo la mia attuale esistenza.

Mi si dirà forse che questo è un sofismo. Egli è vero, dirà qualcuno, che questo Essere esiste necessariamente, supposto che esista. Ma come sapremo noi s'egli esiste effettivamente? Chiunque mi farà questa objezione, non intende nè lo stato della questione, nè il valore dei termini. Trattasi qui di giudicare dell' esistenza di Dio nel modo, che siamo obbligati di giudicare, per rapporto a tutti gli altri esseri, delle qualità, che convengono, o non convengono punto alla loro essenza. Se l'esistenza attuale è tanto inseparabile dall' essenza di Dio, quanto la ragione, per esempio, è inseparabile dall' uomo, è d'uopo concludere, che Dio esiste essenzialmente, colla medesima certezza colla quale si conclude, che l'uomo è essenzialmente ragionevole.

Quando si è veduto chiaramente, che la ragione è essenziale all' uomo, niuno si prende spasso a concludere puerilmente, che l'uomo è ragionevole, supposto ch'esso lo sia; ma si conclude assolutamente, e seriamente ch'esso è sempre ragionevole. Egualmente, quando una volta si è riconosciuto, che l'esistenza attuale, è essenziale all' essere necessario, ed infinitamente perfetto, che noi concepiamo, non è più tempo di arrestarsi, bisogna necessariamente finir di andare sino al termine; in una parola bisogna concludere, che questo essere esiste at-

tualmente, ed essenzialmente, in modo che non potrebbe mai non esistere. Che se questo ragionamento astratto da tutte le cose sensibili sfugge a qualche spirito per l'estrema sua semplicità, ed astrazzione, lungi dal diminuirne ciò la sua forza, anzi l'accresce; poichè non è fondato sù di alcuna cosa, che può ajutare li sensi, o l'immaginazione: tutto ivi riducesi a due regole; l'una di pura metafisica, già da noi ammessa qual'è di consultare le nostre idee chiare, ed immutabili; l'altra di pura dialettica, qual'è di trarre la conseguenza immediata, e di affermare precisamente di una cosa ciò che racchiude la sua idea chiara.

In tal guisa ciò che arresta alcuni spiriti per una conclusione cotanto evidente in se stessa, si è ch'eglino non sono assuefatti a ragionar con certezza su ciò che è astratto, ed insensibile; si è ch'essi cadono in un pregiudizio di abitudine, qual'è quello di ragionare sull' esistenza di Dio, nella guisa stessa, che ragionano sulle qualità delle creature, punto non vedendo quanto sia assurdo il loro sofisma. Bisogna ragionar qui dell' esistenza, che è essenziale come si ragiona sull' intelligenza, che è essenziale all' uomo: l'esistenza dell' uomo non è necessaria: ma supposto che lo sia, gli è essenziale di essere intelligente. Dunque si può in ogni tempo affermare dell' uomo, che è un essere intelligente ogni qualvolta esiste. Rispetto a Dio, l'esistenza attua-

le gli è essenziale, dunque bisogna sempre affermare di lui non già che esiste attualmente, supposto che esista, ciò che sarebbe ridicolo, per parlare come la scuola: ma che esiste attualmente, poichè l'essenza non possono mutare, e che la sua importa l'esistenza attuale. Se si stasse fermi nel contemplare le cose astratte, che sono evidenti per se medesime, si riderebbe tanto dico di loro, che dubitano su di ciò, quanto un fanciullo ride quando gli si dimanda, se il tavolino giuoca con lui, se una pietra gli parla, se il suo fantoccio ha dello spirito.

É dunque vero, o mio Dio, che vi ritrovo in ogni luogo. Io avevo già veduto ch'era necessario nella natura un Essere necessario, e per se medesimo: che questo Essere era necessariamente perfetto, ed infinito, che non ero io quell' essere, e che ero stato fatto da lui. Questo era un già conoscervi, ed avervi trovato. Ma io vi ritrovo anche da un' altra parte. Voi uscite per così dire, dal fondo di me stesso per tutte le parti. Questa idea, che porta dentro di me di un Essere necessario, ed infinitamente perfetto, che dice essa se l'ascolto nel fondo del mio cuore? Chi v'e l'ha posta, se non voi? La menzogna è il nulla: potrebbe forse esso rappresentarmi una suprema, ed universale verità? Quest' idea infinita dell' infinito in uno spirito limitato, non è forse il sigillo dell' onnipotente Artefice, che ha impresso sulla sua opera?

Di più quest' idea, non mi rappresenta forse, che voi siete sempre attualmente, e necessariamente: come le altre mie idee mi insegnano, che altre cose possono essere per voi, non essere secondo che vi piace. Veggo egualmente ad evidenza la vostra esistenza necessaria, ed immutabile, quanto veggo la mia imprestata, e soggetta alla imitazione. Per dubitarne, bisognarebbe dubitare della stessa ragione, quale in altro non consiste, che nelle idee: bisognarebbe smentire l'idea delle cose, e contradire a se stesso. Tutte queste differenti maniere di andare a voi, o piuttosto di trovarmi in me, sono collegate, e si sostengono fra loro. Così, o mio Dio, quando non si teme di vedervi, e non si hanno gli occhi infermi, che fuggono la luce, tutto serve a discuoprirvi; e l'intiera natura non parla che di voi. Non può nettampoco concepirsi senza concepir voi. Nella vostra pura, ed universale luce si vede la luce inferiore, per mezzo di cui tutti gli oggetti particolari sono rischiarati.

CAP. II.

Confutazione dello Spinozismo.

Restami ancora a rischiarare una difficoltà. (a) Essa mi si presenta improvvisamente, e mi getta nell'incertezza. Eccola qui in tutta la sua estensione. Io ho l'idea di qualche cosa, che è infinitamente perfetta, egli è vero, e ben veggo, che questa idea deve avere un fondamento reale, bisogna ch'essa abbia il suo oggetto vero, bisogna, che qualche cosa abbia posta in me una sì alta idea. Tutto ciò, che è inferiore all' infinito ne è infinitamente dissimile, e per conseguenza non ne può dare l'idea. È d'uopo dunque, che l'idea dell' infinita perfezione mi venga da un essere reale, ed esistente con una perfezione infinita: tutto ciò è certo. Io ho creduto trovare un primo essere col mezzo di questa prova. Ma non potrei io ingannarmi? Questo ragionamento prova bene, che v'è realmente nella natura qualche cosa, che è infinitamente perfetto; ma non prova altrimenti, che questa perfezione infinita sia distinta da tutti gli esseri, che sembrano circondarmi. Forse che questa moltitudine di esseri l'unione de' quali porta il

---

(a) *Se l'essere infinito possa essere la collezione di tutti li esseri.*

nome di universo è una massa infinita, che nel suo tutto racchiude perfezioni infinite per la sua rarità. Può darsi ancora, che tutte queste parti, che sembrano dividersi le une dalle altre, siano indivisibili dal tutto, e che questo tutto infinito, ed indivisibile in se stesso, contenga quell' infinita perfezione, di cui ho già l'idea, e di cui cerco la realtà. Per meglio sviluppare questa indivisibilità del tutto, io mi rappresento, che la separazione delle parti fra loro non deve farmi concludere, che veruna di queste parti possa giammai esser separata dal tutto. La separazione delle parti fra loro non è altro, che un cangiamento di situazione, e non già una divisione reale. Affinchè le parti fossero realmente divise, bisognarebbe ch' esse non formassero giammai uno stesso tutto insieme. Mentre una parte, che è in un un' estrema distanza da un' altra, è ad essa unita mediante quelle, che occupano il mezzo, non si può dire, che siavi una divisione reale. Per separare realmente una parte da tutte le altre, bisognarebbe porre qualche spazio reale fra tutte le altre, ed essa: ora ciò è impossibile, supposto che il tutto sia infinito. Poichè, ove troverassi mai al di là dell' infinito, che non ha limiti, uno spazio vuoto, che possa mettersi fra una parte di questo infinito indivisibile nel suo tutto, sebbene sia divisibile per il rapporto, che ha ciascuna delle sue parti colle altre parti vicine. Un cor-

po tondo, che si muove sul proprio suo centro stà immovibile nel suo tutto, quantunque ciascun delle sue parti sia in movimento. Questo esempio fa capire qualche cosa di ciò, che voglio dire; ma esso è imperfettissimo, mentre questo corpo tondo ha una superficie, che corrisponde ad altri corpi vicini; e come tutta questa superficie cangia situazione, e corrispondenza con li corpi vicini, si può concludere da ciò, che tutto il corpo di figura tondo si muove, e cambia luogo. Ma non è lo stesso per una massa infinita, essa non ha verun limite, nè superficie; essa non corrisponde a verun corpo estraneo; dunque è certo, ch'essa nel suo tutto è perfettamente immobile sebbene le sue parti limitate, se si considerino rapporto le une alle altre, si muovano perpetuamente. In una parola, il tutto infinito non può muoversi quantunque le sue parti essendo finite, si muovano continuamente. Con ciò riunisco in questo tutto infinito tutte le perfezioni di una natura semplice, e indivisibile, e tutte le meraviglie di una natura divisibile, e variabile. Il tutto è uno, ed immutabile per il suo infinito: Le parti si moltiplicano all'infinito, e formano per combinazioni infinite una varietà, che non può esaurirsi. Una medesima cosa prende successivamente tutte le forme le più contrarie. Questa è una fecondità di nature diverse, ove tutto è nuovo, tutto è eterno, tutto è variante, tutto è immutabile. Non è

forse quell' unione infinita, quel tutto infinito, e per conseguenza indivisibile, ed immutabile, che mi ha data l'idea di una infinita perfezione? Per qual motivo l'andrò io cercando altrove, poichè posso tanto facilmente trovarla là? Perchè aggiungere all' universo, che sembra circondarmi, un' altra natura incomprensibile, che chiamo Dio?

Ecco, a parer mio, la difficoltà tanto grande, quanto può mai essere: e di buona fede io non tralascio nulla di tutto ciò, che può avvalorarla. Ma trovo senza prevenzione, ch'essa svanisce appena voglio esaminarla d' appres o. Ecco come.

(a) 1.° Quando suppongo l'universo infinito, non posso evitar di credere, che il tutto è mutabile, se tutte le parti prese separatamente sono mutabili. È vero, che in questo universo infinito non vi sarà una superficie, o circonferenza, che giri come la circonferenza d'un corpo circolare, il di cui centro è immobile. Ma come tutte le parti di questo tutto infinito saranno in movimento, ne seguirà necessariamente, che il tutto sarà in pari guisa in moto, ed in cangiamento perpetuo. Poichè il tutto non è un fantasma, nè un' idea astrat-

---

(a) *Assurdità di questa supposizione.*

I.° Essa suppone l'infinita perfezione mutabile, e variabile.

ta: altro non è precisamente, che l'unione delle parti: Se dunque tutte le parti si muovono, il tutto, che altro non è, se non che tutte le parti prese insieme, si muove egualmente. Per verità debbo, ad effetto di togliere ogni equivoco, distinguere accuratamente due sorta di moto, l'uno interno, per così dire, l'altro esterno. Per esempio si fa rotolare una boccia in un luogo unito, e si fà bollire avanti al fuoco un vaso pieno di acqua, e ben chiuso. La boccia si muove con quel moto, che chiamo esterno, vale a dire, che essa esce tutta intiera da uno spazio per andare in un altro. Ecco ciò, che non potrebbe fare l'universo, quale si suppone infinito, lo confesso. Ma il vaso ripieno d'acqua bollente, e che è ben chiuso, ha un' altra sorta di moto, che chiamo interno; vale a dire, che quell' acqua si muove, e rapidissimamente senza uscire dallo spazio, che lo racchiude: essa è sempre nel medesimo luogo, e non cessa di muoversi senza interruzione. È vero il dire, che tutta quest'acqua bolle, che è agitata, che cangia rapporti, e che in una parola niente è più mutabile al di dentro, quantunque al di fuori sembri immobile. Sarebbe precisamente lo stesso di quell'universo, che si supporrebbe infinito. Esso non potrebbe cangiar luogo tutto intiero; ma tutti li differenti movimenti del di dentro, che formano tutti i rapporti, che fanno le generazioni, e le composizioni del-

le sostanze, sarebbero perpetui, ed infiniti. La massa intiera si muoverebbe incessantemente in tutte le sue parti. Or egli è evidente, che un tutto, il quale cangia perpetuamente non saprebbe riempire l'idea, che ho dell' infinita perfezione, poichè un essere semplice, immutabile, il quale non ha veruna modificazione, perchè non ha nè parti, nè limiti, il quale non ha in se nè cambiamento, nè ombra di cambiamento, ed il quale racchiude tutte le perfezioni di tutte le modificazioni le più variate nella sua perfetta, ed immutabile semplicità, è più perfetto, che questa unione infinita, ed eterna delli esseri mutabili, limitati, ed incapaci di alcuna consistenza. Dunque è manifesto, che bisogna rinunziare all' idea di un essere infinitamente perfetto, ovvero, che bisogna cercarlo in una natura semplice, ed indivisibile, lungi da quel Caos, che non sussisterebbe se non in un perpetuo cangiamento.

(a) 2.° Bisogna riconoscere di buona fede, che un'unione di parti realmente distinte le une dalle altre non può essere quest' unione suprema, ed infinita della quale io ho l'idea. Se questo tutto fosse realmente uno, e semplice, si direbbe con verità, che ciascuna parte sarebbe il tutto. Se ciascuna parte fosse realmente il

---

(a) Ciò, che è composto, non può essere l'infinito assoluto,

tutto, bisognarebbe che essa fosse come lui realmente infinita, indivisibile, immobile, immutabile, incapace di alcun limite, nè modificazione. Tutto al contrario, ciascuna parte è difettosa, limitata, mutabile soggetta a non so quante modificazioni successive. Bisognarebbe ammettere eziandio un'altro assurdo, e contradizione manifesta; ciò si è, che essendovi una identità reale tra tutte le parti, che formassero un tutto realmente uno, ed indivisibile, ne seguirebbe, che le parti non sarebbero più parti, e che l'una sarebbe realmente l'altra, d'onde bisognarebbe concludere, che l'aria fosse l'acqua, e che il cielo fosse la terra; che l'emisfero, ove è notte, fosse quello, ove lucesse il giorno, che il ghiaccio fosse caldo, ed il fuoco freddo, che una pietra fosse legno, che il vetro fosse marmo, e che un corpo rotondo fosse insieme rotondo, quadrato, triangolare, di tutte le figure, e dimensioni convenevoli all' infinito; che li miei errori fossero quelli del mio vicino: che io credessi insieme ciò, che crede egli, e dubitassi delle cose medesime, che crede esso, e delle quali io dubito; egli sarebbe vizioso, per i miei vizj, io sarei virtuoso per le sue virtù; ed io sarei tutto insieme vizioso, virtuoso, savio, ed insensato, ignorante, e dotto. In una parola, tutti i corpi, e tutti li pensieri dell' universo, non formando tutti insieme, che un solo essere semplice, realmente uno, ed indivisibi-

le bisognarebbe imbrogliare tutte le idee, confondere tutte le nature, e proprietà, rinunziare a tutte le distinzioni, attribuire al pensiere tutte le qualità sensibili dei corpi, ed ai corpi tutti li pensieri delli esseri pensanti: bisognarebbe attribuire a ciascun corpo tutte le modificazioni di tutti i corpi, e di tutti li spiriti: bisognarebbe concludere, che ciascuna parte è il tutto, e che ciascuna parte è egualmente ciascuna delle altre parti; lo che sarebbe un mostro di cui la ragione ha vergogna, ed errore. In tal guisa nulla v'è così insensato quanto questa visione. Se v' ha identità reale fra le parti, ed il tutto, bisogna dire, o che il tutto è ciascuna parte, o che ciascuna parte è il tutto. Se il tutto è ciascuna parte, esso ha tutte le modificazioni mutabili, e tutti i difetti, che sono nelle parti. Se al contrario ciascuna parte è il tutto, ciascuna parte è dunque infinita, immutabile, incapace di limiti, e di modificazioni: dunque essa non è più parte, nè nulla del tutto, come apparisce.

(a) 3.° Subito, che voi non ammettete quest' identità reale reciproca di tutti li esseri dell' universo voi non potete più farne qualche cosa di uno, di una unità reale, nè per conseguenza farne qualche cosa di per-

(a) *Tutto il composto non può esistere da per se stesso.*

fetto, nè d'infinito. Ciascuno di questi esseri ha un esistenza indipendente dagli altri, ciascun atomo esistendo per se medesimo bisognarebbe, che fosse esso solo, preso separatamente, infinitamente perfetto; poichè secondo la regola, che abbiamo posta, non si può essere ad un più alto grado di essere, se non, che di essere per se.

È manifesto, che un solo atomo non è infinitamente perfetto, poichè tutto il rimanente della materia dell' universo aggiunge tutto alla sua estensione, e alla sua perfezione. Dunque ciascun atomo preso separatamente non può esistere da se medesimo. Se esso non esiste punto da se medesimo, non può esistere se non per altrui: e quest' altrui, che bisogna necessariamente trovare, è la prima causa, che io cerco.

Io noto di passaggio, che è d' uopo concludere da tutto ciò, che ogni composto deve necessariamente avere dei limiti. Un essere qual' è perfettamente uno, e semplice, può essere infinito, perchè l'unità non lo limita punto, ed al contrario più esso è uno, più è perfetto: di modo che se esso è supremamente uno, è supremamente, e perfettamente perfetto. Ma per tutto ciò, che è composto, avendo delle parti limitate l'una delle quali non è realmente l'altra, e l'una delle quali ha la sua esistenza indipendente dall'altra, io posso rettamente concepire la non esistenza di una

delle sue parti, poichè essa non è essenzialmente esistente da se medesima. Io posso, dico, concepirla senza alterare, nè diminuire l'esistenza di tutte le altre. Ciò non ostante è manifesto, che non componendo più questa parte come esistente, ed unita alle altre, io diminuisco il tutto. Un tutto diminuito non è infinito: ciò che è meno è limitato, poichè ciò che è al di sotto dell'infinito non è punto infinito. Se questo tutto è diminuito, esso è limitato. Siccome esso è diminuito soltanto dalla separazione di una sola unità, ne siegue chiaramente ch' esso non era altrimenti infinito, prima anche che quell'unità ne fosse stata distaccata, poichè voi non potete mai fare l'infinito di un composto finito aggiungendogli una sola unità finita. La mia conclusione è, che ogni composto non può mai essere infinito. Tutto ciò che ha parti reali, che sono limitate, e misurabili, non può comporre se non che qualche cosa di finito. Ogni numero collettivo, e successivo non può mai essere infinito. Chi dice numero dice ammasso di unità realmente distinte, e reciprocamente indipendenti le une dalle altre per esistere, e non esistere. Chi dice ammasso di unità reciprocamente indipendenti, dice un tutto, che si può diminuire, e che per conseguenza non è infinito. È certo che il medesimo numero era più grande prima del distaccamento di un unità; di quello che è dopo distaccata. Dopo il distac-

camento di questa unità limitata, il tutto non è infinito: Dunque non lo era altrimenti prima di questa separazione. L' unico mezzo di eludere questo ragionamento si è di dire, che sonovi nell' infinito infinità d' infiniti, ma questo è un giro capzioso. Non bisogna immaginarsi, che possano esservi degl' infiniti assoluti più grandi gli uni degli altri. Se si stasse ben attenti alla vera idea dell' infinito, si concepirebbe senza stento, che non può esservi nè di più, nè di meno, che sono le misure relative in ciò che non può mai avere alcuna misura; è ridicolo di pensare, che vi sia niente al di là di una qualche cosa, subitochè essa è veramente infinita; e che cento mila milioni d' infinito siano più di un solo infinito. È un degradare l' infinito con immaginarne molti; poichè molti nulla aggiungono di reale ad un solo.

Ecco dunque una regola, che mi sembra certa, per rigettare tutti gl' infiniti composti. Essi si distruggono, e si contradicono da se medesimi con la loro composizione: Non possono essere nè infiniti, nè perfetti; non possono essere infiniti per la ragione da me poc' anzi spiegata; non possono esser perfetti nel più alto grado di perfezione, poichè io concepisco, che un Essere infinito, e realmente uno esser deve incomparabilmente più perfetto di tutti quelli composti. È adunque essenziale, per riempire la mia idea di una infinita per-

fezione, di ritornare ad una unità; e tutte le perfezioni, che io cerco nelli composti, lungi dall' aumentare colla moltitudine, non fanno che indebolirsi col moltiplicarsi.

(a) Ho riconosciuto una verità, di cui non è permesso dubitare, ed è che l' Essere, e la bontà, o perfezione sono precisamente la cosa medesima. La perfezione è una qualche cosa di positivo; e l' imperfezione altro non è, che la lontananza di questo positivo. Or nulla v' è di positivo, e di reale fuori dell' Essere. Tuttociò che non è realmente l' Essere, è il nulla: diminuite la perfezzione, voi diminuite l' Essere; toglietela intieramente, voi annientate l' Essere; accrescete la perfezione; voi aumentate l' Essere. È dunque vero, che ciò che ha poco di perfezzione; ciò che è di vantaggio, è più perfetto; ciò che è infinitamente, è infinitamente perfetto. Se vi fosse dunque un composto infinito, bisognarebbe che esso avesse, una sostanza infinita, avrebbe una varietà infinita di modificazioni, che sarebbero tutte veri gradi di perfezione, e per conseguenza vi sarebbe in quest' infinito infinitamente variato, un' infinito attuale di vere perfezioni. Non si ardirebbe portanto di dire, ch' esso fos-

---

(a) *Composto di Esseri infiniti non corrisponde all' idea dell' infinità assoluta.*

se infinitamente perfetto, per la ragione, che ho si spesso ritoccata, cioè che questo tutto non è uno, forma un' unità semplice, reale, a cui possa attribuirsi l'essere di tutte le parti, per accumularvi una infinita perfezione. Da ciò si cade. Supponendo questo tutto in un assurdo, ed in una contradizione manifesta. Si supporrebbe per una parte un composto infinito, e per conseguenza di perfezioni infinite; e nondimeno siamo obbligati di riconoscere dall' altra, che questo composto non è pertanto infinitamente perfetto, sebbene contenga un' infinito di perfezioni, poichè un solo essere, che senza parti esistesse infinitamente, sarebbe infinitamente più perfetto, dal che concludo, che questo composto infinito è una chimera indegna d' un serio esame. Per convincermi anche meglio di ciò, che sembrami già chiaro, io prendo l' unione di tutti i corpi, che sembrano circondarmi, e che chiamo l' Universo: suppongo quest' Universo infinito nell' essere: esso deve per conseguenza esserlo in perfezione. Ciò non ostante io non saprei dire, che una massa infinita, in qualunque ordine, e disposizione sia posta, possa esser giammai d' una infinita perfezione; poichè questa massa, che compone tanti globi di terra, e di cieli; quanto si supponga infinita, non consce se stessa: io non posso astenermi dal credere, che quello, che si conosce da se, e che pensa, è di una perfezione supe-

riore. Non voglio qui esaminare, se la materia pensa, e supporrò anche per un momento, quando si voglia, che la materia possa pensare. Ma finalmente l'ammasso infinito dell' Universo non pensa altrimenti, e non vi sono altri, che li corpi organizzati degli animali, ai quali possa volersi attribuire qualche pensiere, Pretendasi dunque quanto si vuole, ciò non può impedirmi di riconoscere manifestamente, che questa porzione dell'essere, quale si chiamerà spirito, o materia, come si vorrà, che questa porzione, dico, dell' essere, la quale pensa, e si conosce ha più perfezione, che la massa infinita, ed inanimata del rimanente dell'Universo. Ecco dunque qualche cosa, che bisogna mettere al di sopra dell'infinito. Ma passiamo ora a questa porzione dell' essere pensante, che è superiore al rimanente dell' Universo. Supponiamo, per spingere al termine la difficoltà, un numero infinito di esseri pensanti: ritornano sempre tutte le nostre difficoltà. Uno di questi esseri non è l'altro. Se ne può concepire uno di meno senza distruggere tutto il resto, e con ciò si distrugge l' infinito. Strano infinito, che la diminuzione d'una sola unità rende finito! Questi esseri pensanti sono tutti imperfettissimi; essi sono ignoranti, dubitano, si contradicono, potrebbero avere più di perfezione, che non hanno; e realmente crescono in perfezione allorchè escono da qualche ignoranza, o

si ritirano da qualche errore, o che divengono più sinceri, e meglio intenzionati per conformarsi alla ragione. Cosa è dunque questo infinito in perfezione, che è pieno di manifeste imperfezioni? Cosa è questo infinito così finito da tutte le parti, che cresce, e diminuisce sensibilmente?

Ben veggo adunque, che mi abbisogna un altro essere per riempire quell' alta idea, che è in me. Nessuna cosa può arrestarmi, fuori che un infinito semplice, ed indivisibile, immutabile, e senza modificazione alcuna; in una parola, un infinito, che sia uno, e che sia sempre lo stesso. Ciò che non è realmente, e perfettamente immutabile, non è uno, poichè ora è una cosa, ora un' altra; così questo non è un medesimo essere ma più esseri successivi; Ciò che è supremamente uno, non esiste punto supremamente. Tuttociò che è divisibile, non è il vero, e reale Essere: ciò non è altro, che una composizione, ed un rapporto di diversi esseri, e non già un Essere, che possa designarsi. Ciò non è per anco la realtà, che si cerca, e che si vuol sola trovare. Non si giunge alla realtà dell' Essere, se non quando si perviene alla vera unità di qualche essere. Ciò che esiste supremamente, dev' esser uno, ed essere eziandio la suprema unità. L'unità è come la bontà, e l'Essere: queste tre cose non sono che una. Ciò che esiste meno, è meno buono, e me.

no uno, ciò che esiste di più, e di più buono, ed uno; ciò, che esiste supremamente, è supremamente buono, ed uno. Dunque un composto non è punto supremamente, e bisogna cercare l'Essere supremo nella perfetta semplicità.

Io vi avea smarrito di vista per poco tempo, o mio Tesoro, o Unità infinità, che sorpassate tutte le moltitudini! Io vi avea perduto, e ciò era più che perdere me stesso. Ma io vi ritrovo con più evidenza che mai. Una nube avea ricoperto i miei deboli occhj per un momento, ma i vostri raggi, o Verità eterna, hanno squarciata questa nube. Nò, nessuna cosa può riempire la mia idea fuor di Voi, o Unità, che siete tutte, ed innanzi a cui tutti i numeri accumulati non saranno giammai nulla! Io vi riveggo, e voi mi riempite; Tutti li falsi infiniti messi in luogo vostro mi lasciarebbero vuoto. Io canterò eternamente nel fondo del mio cuore; *Chi è simile a Voi*!

(a) Io ho riconosciuto un primo Essere, che ha fatto tutto ciò che non è lui: ma bisogna, che io abbia assai ben meditato ciò che egli è, e come tutto il resto è per esso. Esso è l'essere infinito, come dice la scuola, per intenzione, e non per collezione. Quel che è uno, è più di ciò ch'è molti. L'unità può es

(a) *Che cosa è Dio*.

ser perfetta, la moltitudine non può esserla, come abbiam già veduto. Io concepisco un essere, che è supremamente uno, e supremamente, ed eminentemente tutto: esso non è nulla di finito, e di limitato: ha tutte le perfezioni possibili, esso è eminentemente, e supremamente tutte le cose; non può essere racchiuso in alcuna maniera di essere finita, e limitata. Essere una certa cosa solamente, si è non esser altro che questa cosa in particolare. Quando dico dell'essere infinito, dico egli è l'essere per eccellenza, senza nulla aggiungere, e io dico tutto. La parola d'infinito, che ho aggiunta, è un termine quasi superfluo. Le parole non debbono esser aggiunte, se non che per aggiungere al senso delle cose: In questo caso, chi aggiunge alla parola di essere, aggiunge inutilmente; più si aggiunge, più si diminuisce; poichè ciò che si aggiunge non fa che limitare ciò, che era nella prima semplicità senza restrizzione. Chi dice l'essere senza restrizzione, supera l'infinito, ed è inutile di dire l'infinito. È, per così dire, un degradare l'essere per eccellenza, il credere aver bisogno d'aggiungere qualche cosa quando si è detto, ch' egli è. Dio adunque è l'essere; ed io finalmente intendo quella gran parola di Mosè. Colui, che è, mi ha mandato a voi. L'essere è il suo nome essenziale, glorioso, incomunicabile, ineffabile, sconosciuto alla moltitudine.

Io ho l' idea di due specie dell' essere: concepisco l'essere pensante, e l'essere stesso. Che l'essere stesso esista attualmente, o nò, è certo, che io ne ho l'idea. Oltre queste due specie dell' essere, Dio senza dubbio ne può trarre dal nulla un' infinità di altri, de' quali non mi ha data alcuna idea, poichè egli può formare delle creature corrispondenti ai diversi gradi di essere, che sono in lui, rimontando fino all' infinito. Tutte queste specie di esseri possibili sono eminentemente in lui, e come nella loro sorgente. Tuttociò che v'è d'essere, di verità, o di bontà in ciascuna di queste essenze possibili scorre da esso, ed elleno non sono possibili, se non quanto il loro grado di essere è contenuto eminentemente in Dio. Iddio adunque è eminentemente, e di una maniera infinitamente perfetta tutto ciò, che v'ha di reale, e di positivo negli Esseri, che esistono, tutto ciò, che v' ha di positivo nell' essenza di tutte le altre creature possibili delle quali non ho l'idea. Egli ha tutto l'essere di ciascuna delle sue creature, ma togliendo il limite, e le imperfezioni, che la ristringono, e la rendono imperfetta. Togliete tutti i limiti; togliete ogni imperfezione, che racchiude l'essere, che lo limita, e lo rende imperfetto, voi sarete nella perfezione infinita dell' essere per se medesima. Da ciò ne siegue, che l' essere infinito in perfezione non potendo essere circoscritto da una

perfezione particolare, Dio non deve esser considerato sotto la sola idea di spirito, nè sotto qualche altra idea particolare, determinata, ed esclusiva di ogni altra; poichè questo non può convenire all' essere infinito in perfezione. Io non pretendo già dire quivi, che Iddio non sia supremamente intelligente, ma procuro di esprimere qualche cosa del carattere di questa suprema intelligenza. Come essa eminentemente racchiude in se la realtà di tutte le perfezioni, che ci comunica, tutto ciò che v'è di reale, e perfetto nell' intelligenza, scorre dalla pienezza del suo essere.

Ciò che v'è di reale nell'intelligenza, egli lo possiede in un supremo grado: questa è la scienza, il suo verbo, la sua luce. Ciò non ostante egli non è spirito in quel grado, ed in quel senso, che lo siamo noi. La sua intelligenza non è nè successiva, nè moltiplicata. Egli non è spirito in quel genere, ed in quel grado preciso di essere, che ha comunicato a noi. Se noi osservassimo scopertamente la sua essenza, vedremmo, che differisce infinitamente dall' idea, che abbiamo di uno spirito creato. Questo pensiere, lungi dall' abbassare l'idea dell' essere incomprensibile, è un esaltazione della medesima al supremo grado di incomprensibilità. Ma dirà alcuno, perchè si dice, che Iddio è uno spirito? Da che viene, che la scrittura medesima l'assicura? Questo è per imparare alli uomini grossolani,

che Dio è incorporeo, e che non è un' essere limitato dalla natura materiale. Questo è anche nell' intenzione di fare intendere, che Dio è intelligente come li spiriti, e che ha in se tutto il positivo, vale a dire tutta la perfezione di ciò, che intendiamo col pensiere, sebbene egli non ne abbia il limite. Ma infine quando esso manda Mosè con tanta autorità per pronunziare il suo nome, e per dichiarare ciò che é, Mosè non dice altrimenti : Colui che è spirito, mi ha inviato a voi: esso dice : Colui che è: Colui che è : dice infinitamente d'avantaggio che colui ch' è spirito. Colui ch' é spirito, non è altro che spirito, colui che è per eccellenza, è spirito, é creatore è onnipotente, immutabile, è supremamente, senza esser niente di finito, e di particolare, non è d'uopo disputar punto su di un equivoco. Nel senso in cui la scrittura chiama Iddio spirito, senza dubbio esso lo è, poichè è incorporeo, e supremamente intelligente: ma esso è più che spirito, è più perfettamente spirito, di quel che possiamo concepirlo, nè esprimerlo. Se fosse spirito, secondo la nostra maniera circoscritta di concepire ciò che chiamasi spirito, vale a dire determinata al genere particolare di essere, egli non avrebbe alcuna potenza sulla natura corporea, nè alcun rapporto a tutto ciò ch' essa contiene, non potrebbe nè produrla, nè conservarla, nè muoverla. Ma allorquando io lo concepisco in quel genere, che la scuola chiama

trascendentale, che nessuna differenza può mai far decadere dalla sua semplicità universale io concepisco, ch'esso può egualmente cavare dal suo essere semplice, ed infinito, li spiriti, li corpi, e tutte le altre essenze possibili, che corrispondano alli suoi gradi infiniti di essere.

Dell' unità del primo essere.

Ho incominciato a discuoprir l'Essere, che è per se medesimo, ma bisogna bene che io non lo conosca, e non speri tampoco di conoscerlo intieramente, poichè esso è infinito, ed il mio pensiero è limitato. Io concepisco nondimeno, che posso conoscerne molte cose, consultando l'idea, che ho della suprema perfezione. Tutto ciò ch'è chiaramente racchiuso in quest' idea, dev' essere attribuito a quell' essere supremo; debbo altresì concludere di lui tutto ciò, che è contrario a quest' idea. Restami adunque per conoscere Iddio, quanto può esser conosciuto dal mio debole raziocinio, il cercare soltanto in quest' idea tutto ciò, che possa concepire di più perfetto. Io son sicuro, che questo è Dio. Tutto ciò che sembra eccellente, ma al di sopra di cui può ancora concepirsi un altro grado di eccellenza, non può a lui convenire; poichè esso è non solamente la perfezione, ma è altresì la perfezione suprema in ogni genere. Questo principio è posto ben presto, ma è fe-

condissimo: le conseguenze ne sono infinite; ed è mio debito il guardarmi dal trattarle tutte senza mai lasciare.

1. L'essere che è per se medesimo, è uno come già ho notato. Se esso fosse composto, più non sarebbe perfettamente perfetto; mentre io d'altronde concepisco, che a cose eguali ciò che è semplice, indivisibile, e veramente uno, è più perfetto di ciò che è divisibile, e composto di parti. Ho altresì di già riconosciuto, che nessun composto divisibile può essere veramente infinito.

2. Io concepisco, che non possono altrimenti esservi due esseri infinitamente perfetti. Tutte le ragioni, che mi convincono, che è d'uopo ve ne sia uno, non mi permettono di credere, che ve ne siano due. Bisogna che vi sia un'essere per se medesimo, il quala abbia cavato dal nulla tutti gli altri esseri, che non sono per se medesimi: ciò è chiaro. Ma un solo essere per se medesimo basta per trarre dal niente tutto ciò che non è stato tratto. A questo riguardo due non farebbero più che uno; per conseguenza, nessuna cosa è più inutile, e temeraria, quanto il crederne molti. Due egualmente perfetti, sarebbero simili in tutto, e l'uno non sarebbe se non che un'inutile ripetizione dell' altro: non v'è maggior ragione di credere, che ve ne sono due, quanto di credere, che ve ne sono cen-

tomila. Di più io concepisco, che un' infinità di Esseri infinitamente perfetti non potrebbero nella natura cosa veruna al di là di un solo Essere infinitamente perfetto ; nulla può andare al di là del vero infinito, e quando s'imagina, che molti infiniti, fanno più che un'infinito tutto solo, si è che si perde di vista ciò che è l'infinito, e si distrugge con una supposizione falsa, e che si contradice da se stessa, ciò che si era supposto nel consultare la pura idea dell' infinito. Non possono in conto alcuno esservi più infiniti. Chi dice più, dice un' aumento di numeri : l' infinito non può ammettere nè numero, nè aumento . Si suppongano pure cento mila Esseri infinitamente perfetti, essi non potrebbero fare tutt' insieme nella loro collezione, se non che una perfezione infinita, e niente più in là. Un solo Essere infinitamente perfetto da'egualmente questa infinita perfezione, con la differenza, che un solo essere infinitamente perfetto, è infinitamente uno, e semplice, dove che questa infinita collezione di esseri infinitamente perfetti avrebbe il difetto della composizione, o della collezzione, e per conseguenza sarebbe meno perfetto di un solo Essere, che avesse nella sua unità l'infinita, e suprema perfezione: il che distrugge la supposizione, ed include una contradizione manifesta.

3. D'altronde bisogna notare, che se noi supponiamo due Esseri, ciascuno de'quali sia per se medesimo,

nessuno dei due avrà veramente una perfezione infinita: eccone la prova, che è chiara. Una cosa non è infinitamente perfetta, quando si può concepirne un' altra di una perfezione superiore. Or io concepisco qualche cosa più perfetta di questi due Esseri per se medesimi, che abbiamo poc'anzi supposti, dunque questi due esseri non sarebbero infinitamente perfetti. Restami a provare, che io concepisco qualche cosa di più perfetto, che questi due Esseri, e non avrò difficoltà veruna a dimostrarlo. Qualunque concordia, e qualunque unione si presenti fra due primi esseri, bisogna sempre rappresentarseli come due potenze mutuamente indipendenti, e l'uno de'quali nulla può nè sull' azioni, nè sull' opere dell' altro. Ecco ciò che si può pensare di meglio per questi due Esseri, ad effetto di evitare l'opposizione frà loro. Ma questo sistema è benpresto rovesciato. È più d'effetto il poter tutto solo produrre tutte le cose possibili, che il poterne produrre soltanto una parte, per quanto infinita vogliasi immaginare, e di lasciarne ad un'altra causa un'altra parte egualmente infinita da produrre dal suo canto. In una parola, è più perfetto il riunire in se l'onnipotenza, che il dividerla con altro Essere eguale a se. In tal sistema ciascuna di questi due Esseri non avrebbe alcun potere sopra tuttociò, che avesse fatto l'altro; così la sua potenza sarebbe limitata; e noi ne concepiamo un' al-

tra assai più grande, voglio dire di quella di un solo primo essere, che riunirebbe in se la potenza dei due esseri. Dunque un solo essere per se medesimo è qualche cosa di più perfetto di due esseri, che si supponessero avere per se medesimi l'esistenza. Ciò posto, ne siegue chiaramente, che per riempire la mia idea di un'essere infinitamente perfetto, della quale non debbo punto stancarmi giammai, è d'uopo, ch'io gli attribuisca l'esser supremamente uno. In tal guisa, chi dice perfezione suprema, ed infinita riduce manifestamente tutto all' unità. Non posso dunque aver veruna idea di due esseri infinitamente perfetti; poichè l'uno dividendo la potenza infinita con l'altro, dividerebbe altresì con esso l'infinita perfezione, e per conseguenza ciascun di loro sarebbe meno potente, e meno perfetto, di quel che se fosse tutto solo. Dal che bisogna concludere contro la supposizione, che nè l' uno, nè l'altro sarebbe veramente quella suprema, ed infinita perfezione, ch' io cerco, e che bisogna che ritrovi in qualunque parte, poichè ne ho un' idea chiara, e distinta. Si può anche far qui un' osservazione decisiva, ed è, che se questi due esseri, che si suppongono eguali, sono egualmente, ed infinitamente perfetti, essi si rassomigliano in tutto; mentre, se ciascuna contiene perfezione, non ve n'è alcuna nell'uno, che non sia anche nell'altro; se essi sono così esattamente simili,

in tutto, non v'è cosa alcuna, che distingua l'idea dell' uno dall'idea dell' altro, e non si possono discernere, se non che dall' indipendenza scambievole della loro esistenza, come gl' individui d'una medesima specie, se non hanno alcun distintivo, o dissomiglianza nell'idea: Non è dunque vero altrimenti, ch'io abbia idee distinte dell. due esseri di questa natura: e per conseguenza non debbo credere, ch'essi esistano.

È evidente, che non possono esservi più esseri per se medesimi, che siano ineguali di maniera, che ve ne sia uno superiore all'altro, ed a cui gli altri siano subordinati. Ho rimarcato che ogni essere, il quale esiste per se medesimo, e necessariamente, è al supremo grado dell' essere, e conseguentemente della perfezione. Se esso è supremamente perfetto, non può essere ad alcun'altro inferiore in perfezione: Dunque non possono esservi più esseri per se medesimi, li quali siano subordinati l'uni agli altri; non ve ne può essere, che un solo infinitamente perfetto, e necessariamente esistente per se medesimo. Tutto ciò, ch'esiste al disotto di quello, non esiste, che per lui; ed in conseguenza tutto ciò, ch'è a lui inferiore, e infinitamente al disotto di lui, poichè v' è una distanza infinita fra l'esistenza necessaria per se medesima, ch'è essenziale all'infinita perfezione, e l'esistenza imprestata da altrui, che porta sempre una perfezione limitata, ed

in conseguenza (se mi è lecito così parlare) una distanza infinita della suprema perfezione.

4.° L'essere per se medesimo non può esser che uno. Egli è l'essere senza aggiunger nulla. Se esso fosse due, ciò sarebbe un' aggiunto ad uno; e ciascuno dei due non sarebbe più l'essere senza nulla aggiungere: ciascuno dei due sarebbe limitato, e ristretto dall' altro. Li due insieme farebbero la totalità dell' essere per se; e questa totalità sarebbe una composizione. Chi dice composizione, dice parti, e limiti, perchè l'una non è l'altra. Chi dice composizione di parti, dice numero, ed esclude l'infinito, quale non può esser che uno. L'essere Supremo dev' essere la suprema unità, poichè essere, ed unità sono sinonimi; numero, e limiti sono sinonimi. Io ne concludo, che più Dei non solamente non sarebbero più di un solo Dio, ma sarebbero ancora infinitamente meno di un solo: poichè cento millioni d'infiniti non possono mai sorpassare un solo infinito; la vera idea di questo infinito esclude ogni numero d'infiniti, e la stessa infinità d'infiniti. Chi dice infinità d'infiniti, non fà, che immaginare una moltitudine confusa di esseri indefiniti, vale a dire senza limiti precisi, ma ciò non ostante veramente limitati. Il dire un' infinità d'infiniti è un pleonasmo, ed una vana, e puerile ripetizione del medesimo termine, senza nulla poter' aggiungere alla forza della sua sempli-

cità: è ciò come se si parlasse dell' annientamento del niente. Il niente annientato è cosa ridicola, e non è più del semplice niente: nella stessa maniera l'infinito d'infiniti non è che il semplice infinito unico, ed indivisibile. Chi dice semplicemente infinito, dice un' essere, al quale niente può aggiungersi. Ciò, che potrebbe essere aggiunto, essendo distinto da questo infinito, non sarebbe esso, e sarebbe qualche cosa, che ne sarebbe il limite. Dunque l'infinito al quale potesse aggiungersi non sarebbe un vero infinito. L'infinito essendo l'essere, a cui nulla può aggiungersi un' infinità d'infiniti, non sarebbe più, che l'infinito semplice. Essi sono chiaramente impossibili: poichè li numeri non sono altro, che ripetizione dell' unità, ed ogni ripetizione è un' addizione. Poichè non si può aggiungere all' infinito, è evidente l'impossibilità di ripeterlo. Il tutto è più, che le parti: in questa supposizione l' infiniti semplici sarebbero le parti: l' infinità d' infiniti sarebbero il tutto; ed il tutto non sarebbe più, che ciascuna parte. Dunque sarebbe assurdo, e stravagante il volere immaginare nè un' infinità d'infiniti, e neanche alcun numero d'infiniti.

Aggiungo, che molti infiniti sarebbero infinitamente meno, che uno. Un' infinito veramente uno è veramente infinito. Ciò che è perfettamente, e supremamente uno, è perfetto, è l'essere supremo, è l'essere

infinito; perchè l'unità come abbiam veduto, e l'essere non sono sinonimi. Un numero plurale, o un' infinità d' infiniti sarebbero infinitamente meno, che un solo infinito. Ciò che è composto consiste in parti, l'una delle quali, non è realmente l'altra. Tutto ciò, che è composto di parti limitate è un numero limitato, e non può mai fare la suprema unità, che è l'essere supremo, ed il vero infinito. Ciò che non è veramente infinito, è infinitamente meno dell'infinito. Dunque molti infiniti, o un' infinità d'infiniti, sarebbero infinitamente meno di un solo vero infinito. Iddio è l'infinito: Dunque è evidente, ch'esso è uno, e che molti Dei non sarebbero Dei. Questa supposizione si distrugge da se medesima: nel moltiplicare l'unità infinita, si diminuisce, perchè gli si toglie la sua unità nella quale soltanto si può trovare il vero infinito.

5.° Il vero infinito è l'essere, il più essere, che possiamo concepire. Bisogna intieramente riempire quest' idea dell'infinito per trovare l'essere infinitamente perfetto Quest' idea esaurisce subito tutto l'essere: e non lascia niente per la moltiplicazione. Un solo essere, che è per se solo, che ha in se la totalità dell' essere con una fecondità unica, ed universale, in guisa che fa essere tutto ciò, che gli piace, e che niente può essere fuori di lui, se non per lui solo, è senza dubbio infinitamente superiore ad un' essere, che si suppone per

se, indipendente, e fecondo, ma che ha un' eguale indipendente, e fecondo come lui: oltre che questi due pretesi infiniti sarebbero il limite l'un dell' altro; e per conseguenza non sarebbero nè l'uno, nè l'altro infiniti. Di più ciascun di loro sarebbe meno, che un solo infinito, che non avesse eguale. La semplice eguaglianza è una degradazione per comparazione all'essere unico, e superiore a tutto ciò, che non è lui.

6.° Finalmente ciascuno di questi Dei conoscerebbe il suo eguale. Se lo ignorasse avrebbe un' intelligenza difettosa; sarebbe ignorante d'una verità infinita. Se conoscesse perfettamente il suo eguale, la sua intelligenza sorpasserebbe infinitamente la sua intelligibilità: la sua intelligibilità sarebbe la verità, al di là della quale la sua intelligenza scorgerebbe un' altra intelligibilità infinita, voglio dir quella del suo eguale. La sua intelligibilità, e la sua intelligenza sarebbero per tanto la sua propria essenza: dunque sarebbe esso più perfetto, e meno perfetto di se medesimo; lo che è impossibile. Di più eccovi un' altra contradizzione. O ciascuno di questi due infiniti potrebbe produrre delli esseri all' infinito, o non li potrebbe produrre. Se non lo potesse, esso non sarebbe infinito, contro la supposizione, se al contrario lo potesse indipendentemente l'uno dall' altro, il primo, che incominciasse a produrre delli esseri, distruggerebbe il suo eguale; mentre

questo eguale non potrebbe produrre ciò, che il primo avrebbe prodotto: dunque la sua potenza sarebbe limitata da questa restrizione. Limitare la sua potenza, sarebbe limitare la sua perfezione, e per conseguenza la sua sostanza medesima. Dunque è chiaro, che il primo delli due, che agisse liberamente, senza altro distruggerebbe l'infinito del suo eguale. Che se si supponga, ch' essi non possono agire l'uno senza l'altro, io concludo, che queste due potenze reciprocamente dipendenti l'una dall'altra sono imperfette, e limitate l'una dall'altra. Bisogna dunque ritornare ad una potenza veramente una, ed indivisibile, per trovare il vero infinito. Non vi sarebbe più ragione in ammettere due Esseri infiniti, di quello che ammetterne centomila, ed ammetterne un numero infinito. Non si deve ammettere l'infinito, se non a cagion dell' idea che ne abbiamo. Non trattasi adunque se non, che di trovare ciò, che riempie questa idea. Or un solo infinito la riempie intieramente; un' infinità d'infiniti non vi aggiunge nulla, al contrario essi si distruggerebbero gli uni gli altri, e la loro collezzione non formerebbe più, che un tutto finito, con una manifesta contradizione. É dunque evidente, che non può esservi se non un solo infinito.

Qual follia dunque di adôrare molti Dei! Per qual motivo ne crederò io più d'uno? L'idea della suprema perfezione non soffre che l'unità. Oh voi essere infini-

to, che vi mostrate a me, Voi siete l'essere per eccellenza, e non bisogna cercar più nulla dopo di voi. Voi riempite ogni cosa, e non rimane più luogo nè nell'universo, nè nella mia mente stessa per un' altra perfezione eguale alla vostra. Voi esaurite tutto il mio pensiero. Tutto ciò che non è voi, è infinitamente meno di voi. Tutto ciò che non è voi medesimo non è che un' ombra dell' essere, un' essere a metà cavato dal nulla, un niente di cui vi piace far qualche cosa. Oh essere solo degno di questo nome! Chi è simile a voi? Ove sono dunque li vani fantasmi di divinità, che si è avuto l'ardire di paragonare a Voi? Voi siete, e tutto il rimanente non è innanzi a Voi. Voi siete, e tutto il resto non è se non per voi, e come se non fosse affatto. Voi avete fatto il mio pensiere: voi solo esso ricerca, ed ammira. Se io sono qualche cosa, questa qualche cosa esce dalle vostre mani. Essa non esisteva; e per voi ha incominciato ad essere. Essa esce da voi, e vuol tornare a voi. Ricevete adunque ciò, che avete fatto. Riconoscete l'opera vostra. Periscano tutti li falsi Dei, che sono le vane immagini della vostra grandezza. Perisca ogni essere, che vuol esser per se medesimo. o che vuole, che qualche altro essere sia per esso. Perisca tutto ciò, che non appartiene a quegli, che ha fatto il tutto per se medesimo. Perisca ogni volontà mostruosa, e traviata, che non ama l'unico be-

ne per amore di cui tutto ciò, che è ha ricevuto l'essere.

Semplicità,

Io concepisco chiaramente tutte le riflessioni già da me fatte, che il primo essere è supremamente uno, e semplice, d'onde bisogna concludere, che tutte le sue perfezioni non sono che una, e che se io le moltiplico, ciò succede per la debolezza del mio spirito, il quale non potendo in una sola volta abbracciare il tutto che è infinito, e perfettamente uno, lo moltiplica per sollevarsi, e lo divide in altrettante parti, quanti ha rapporti in diverse cose fuori di lui. In tal maniera io mi rappresento in lui altrettanti gradi di essere, quanti ne ha comunicati alle creature, che ha prodotte, ed un' infinità di altri, che corrispondano alle creature più perfette risalendo sino all' infinito, ch' esso potrebbe cavare dal nulla, nella medesima maniera io mi rappresento questo essere unico in diverse facce, per così dire, secondo i diversi rapporti ch'egli ha colle sue opere: questo è ciò che si chiama perfezione, o attributo. Io dò alla cosa medesima diversi nomi secondo i diversi esteriori rapporti; ma non pretendo punto con questi diversi nomi di esprimere cose realmente diverse. Iddio è infinitamente potente, infinitamente buono: la sua intelligenza, infinità, bontà, potenza sono realmen-

te una cosa medesima : ciò che pensa in lui è il medesimo che vuole ciò che agisce, ciò che può, e che fa tuttto, e precisamente il medesimo, pensa, che vuole ciò che prepara, che dispone, che conserva tutto, è il medesimo, che distrugge: ciò che punisce, è il medesimo che perdona, e che rettifica. In una parola in lui tutto è uno di una suprema unità. Egli è vero, che non ostante questa suprema unità, io ho un fondamento di distinguere le sue perfezioni, di considerarle l'una senza l'altra, sebbene l'una sia realmente l'altra: Ciò proviene, come già ho notato, perchè in lui l'unità è equivalente, ed infinitamente superiore alla moltitudine. Così io distinguo le sue perfezioni, non per rappresentarmi, ch'esse abbiano qualche ombra di distinzione fra loro, ma ad effetto di considerarle per rapporto a questa moltitudine di cose create, che l'unità suprema sorpassa infinitamente. Questa distinzione di perfezioni divine, che io ammetto nel considerar Dio non è dunque niente di reale in lui: ed io non avrei veruna idea di lui, appena cessassi di crederlo supremamente uno. Ma questo è un' ordine, ed un metodo, che io pongo per necessità nelle operazioni limitate, e successive del mio spirito per farmi delle specie di riposi in questo travaglio, e per contemplare l'infinite diverse riprese, riguardandola per rapporto alle diverse cose, ch' essa fa fuori di lui. Non occorre sor;

prendersi, che allorquando io contemp'o la divinità, la mia operazione non possa essere tanto una quanto il mio oggetto. Il mio oggetto è infinito, ed infinitamente uno: il mio spirito, e la mia operazione non sono nè infiniti, nè infinitamente uni: al contrario essi sono infinitamente limitati, e moltiplicati. Oh unità infinita! Io vi traveggo ma sempre nel moltiplicarmi. Universale, ed indivisible verità! Io non divido voi, giacchè voi restate sempre una, e tutta intiera; e crederei una bestemmia il credere in voi qualche composizione: ma in ombra dell' unità, son quello, che mai sono intieramente uno. Nò io altro non sono, che un' ammasso, ed un tessuto di pensieri successivi, ed imperfetti. La distinzione che non può trovarsi nelle vostre perfezioni, si trova realmente ne' suoi pensieri, che tendono a voi, e nessuno de'quali può giungere fino alla suprema unità. Bisognarebbe esser uno quanto voi per credervi con un solo sguardo indivisibile nella vostra unità infinita.

Oh moltiplicità creata, sei pur povera nell' apparente abbondanza! Ogni numero è ben tosto esaurito, ogni composizione ha ristretti limiti: tutto ciò che è più d'uno, è infinitamente meno di uno. Non v'è propriamente altro, che la sola unità: Essa è più, che tutto il resto; poichè tutto il resto non esiste se non per dipendenza; e non si sà precisamente ove esista, nè quan

do esista. Nel divider sempre, si cerca sempre l'essere che ha l'unità, e si cerca senza trovarlo giammai. La composizione altro non è, che una rappresentazione, ed una immagine ingannevole dell' Essere. Ciò che ha in se la realtà non è più: esso è singolare, e non è che una sola cosa. Ciò che è vero, e reale in se, deve senza dubbio esser precisamente se medesimo, e nulla più oltre. Ma ove troverem noi quest' Essere reale, e vero in se indipendentemente da ogni altro Essere? Per arrivarvi, bisogna giungere fino alla reale, e vera unità. Questa unità ov'è se non in Dio? O Dio! Non v'ha che voi. Io medesimo, io non sono quasi affatto: io non posso trovarmi in questa moltitudine di pensieri successivi, che sono tutto quello, che posso trovare di me. L'unità, che è la verità medesima, si trova così poco in me, che non posso concepire l'unità suprema, se non dividendola, e moltiplicandola, come sono io medesimo moltiplicato. A forza di esser molti pensieri, de'quali l'uno non è l'altro, io non sono più nulla, e non posso neppur vedere con una sola vista quegli ch' è uno, perchè esso è uno, ed io non lo sono. Oh! chi mi caverà dai numeri, dalle composizioni, e dalle successioni che sentono sì forte il nulla? Più che si moltiplicano li numeri, più ci allontaniamo dall' Essere preciso, e reale, che non è se non nell' Unità. Le composizioni non sono che unioni di con-

fini: tutto porta ivi il carattere del nulla: è un non so che, che non ha veruna consistenza, che sfugge sempre più a misura, che vogliano profondarvisi, e guardarvi più da vicino. Questi sono numeri magnifici, e che sembrano promettere le unità dalle quali sono composti; ma le unità punto non si trovano. Più si affretta di prenderle, più esse svaniscono: La moltitudine aumenta sempre, e le unità sole, vero fondamento della moltitudine, sembrano fuggire, e prendersi giuoco della nostra ricerca. Li numeri successivi se ne fuggono del pari sempre. Quella di cui parliamo, mentre noi ne parliamo, già non è più: quello, che gli stà accosto, appena è, e finisce: trovatelo, se potete: il cercarlo è l'averlo già perduto. L'altro che viene ancor non è, esso sarà, ma non è nulla, è formerà ciò non ostante un tutto insiem cogli altri, che più non sono nulla. Che unione di ciò che più non è, di ciò che lascia attualmente di essere, e di ciò che ancor non è! Questa moltitudine pertanto di nulla compone la mia esistenza, di questo me, che contempla l'essere, che lo divise per contemplarlo, e che nel dividerlo confessa, che la moltitudine non può prevenire all' unità indivisibile.

Eternità.

Quantunque io non possa vedere con una vista abbastanza semplice la suprema semplicità di Dio, concepisco nondimeno in qual maniera tutta la varietà delle perfezioni, che gli attribuisco, si riuniscono in un sol punto esenziale. Io concepisco in lui una prima cosa, che è lui medesimo tutto intiero, se ardisco dirlo, e da cui ripulsano tutte le altre. Pesate questo primo punto, tutto il resto siegue chiaramente, ed immediatamente; ma quale è questo punto? È quello medesimo, dal quale abbiam cominciato, e che mi ha manifestata la necessità di un primo Essere. Essere per se medesimo, è la sorgente di tutto ciò, che io trovo in Dio: da questo io ho riconosciuto ch'esso è infinitamente perfetto. Ciò che ha l'essere esiste nel supremo grado, e per conseguenza possiede la pienezza dell' Essere. Non si può arrivare al supremo grado, e alla pienezza dell' Essere, se non che coll' infinito; poichè nessun' infinito è mai nè pieno, nè supremo, mentre v'è sempre qualche cosa di possibile al disopra. È d'uopo adunque, che l'Essere per se medesimo sia un' Essere infinito. Se è un' essere infinito, esso è infinitamente perfetto, giacchè l'essere, la bontà, e la perfezione sono la medesima cosa: altronde nulla si può concepire di più perfetto, quanto l' essere per se, e qualunque

perfezione di essere , che non è per se, per quanto alta uno se la rappresenti, è infinitamente al di sotto di quella di un'Essere, che è per se medesimo. Dunque l'Essere che è per se medesimo, e per cui tutto ciò che non è esso, esiste, è infinitamente perfetto. È d'uopo eziandio ad effetto di facilitare questa discussione, nel regolare i termini de'quali sono obbligato servirmi, stabilire una volta per sempre, che le maniere di esprimermi, *essere per se medesimo*, *essere necessario*, *essere infinitamente perfetto* , *primo essere*, *prima causa*, e *Dio*, sono termini assolutamente sinonimi.

Da questa idea dell' essere necessario ho ricavata la semplicità, e l'unità di Dio: la semplicità, perchè nessun composto può essere, nè infinitamente perfetto, e neppure infinito: la sua unità, poichè se vi fossero due esseri necessarj, e indipendenti l'uno dall' altro, ciascun di essi sarebbe meno perfetto in questa potenza divisa, che uno solo, il quale la riunisce tutta intera. Esaminiamo ora le altre perfezioni, che io debbo attribuirgli.

Esso è immutabile. Ciò che è per se, non può mai esser concepito altrimenti: esso ha sempre la medesima causa della sua esistenza, che è la sua medesima essenza: esso è dunque immutabile nella sua esistenza. Esso non è meno incapace di cambiamento per le maniere d'essere, di quello che per il fondo dell' esse-

re, subito che si concepisce infinitamente semplice, non si può più attribuirgli veruna modificazione; poichè le modificazioni sono i limiti dell' essere. Essere modificato in tal modo, è essere di questa maniera ad esclusione di tutti gli altri. L'infinito perfetto adunque non può avere alcuna modificazione, e per conseguenza non potrebbe cangiare; non può cangiare più per le sue parti, che per il suo tutto, poichè non ha alcuna parte: dunque esso è semplicemente, ed assolutamente immutabile. Ciò ch'essa produce fuori di lui è sempre finito. La creatura avendo dei limiti nel suo essere, ha per conseguenza delle modificazioni. Non essendo infinita è d'uopo, che sia un'essere finito, e particolare; è d'uopo, che sia racchiusa nei stretti limiti di una qualche precisa maniera di essere. Non v'è altri che lui, il quale possiede eminentemente tutto, e sia infinito, e che non sia mai niente di singolare, e cancelli tutte le distinzioni. Esso è l'Essere semplice, e senza restrizione.

Sebbene ciascuna modificazione presa in particolare non sia essenziale alla creatura, perchè non ha niente a se necessario, niente che non sia contingente, e variabile a piacimento di colui, che la produce, gli è nondimeno essenziale di esser limitata nelle sue modificazioni. Ciò che non è per se, non può mai racchiudere tutte le perfezioni: ciò che non le racchiude,

non può esistere, se non che con un limite: voi potete cambiare il suo limite; ma glie ne bisogna sempre necessariamente uno. Subito che ho riconosciuto, che la creatura è essenzialmente limitata, e mutabile per la mutabilità de' suoi limiti, io trovo che cosa è il tempo. Il tempo, senza cercarne una definizione più esatta, è il cambiamento della creatura; chi dice cambiamento, dice successione; poichè ciò, che cangia passa necessariamente da uno stato ad un' altro: lo stato da cui si esce precede, e quello, in cui si entra, succede: il tempo è il cambiamento dell' esser creato. Il tempo è la negativa d' una cosa realissima, e supremamente positiva, qual' è la permanenza dell' essere: ciò che è permanente di un' assoluta permanenza, non ha in se, nè prima, nè dopo, nè più presto, nè più tardi. La non permanenza è il cambiamento, e la mancanza dell' essere, o la mutazione da una maniera in un' altra, ma in fine ogni mutazione racchiude una successione, ed ogni esistenza limitata importa una durata divisibile, e più, o meno lunga. Vi sono dei cambiamenti incerti, che si misurano con altri, che sono certi, e regolati. Siccome si può misurare una passeggiata, un lavoro che si fà, ovvero una conversazione di cui ci occupiamo con il corso degli astri, con un orologio da tavolino, o con un' orologio a polvere, questo è un cambiamento, o un moto incerto di un'

essere, che si misura con un' altro moto più preciso, e più uniforme. Quand' anche li esseri creati non cambiassero di modificazione, non lasciarebbe di esservi, quanto al fondo della sostanza una mutazione continua. Ecco il come. La creazione dell' essere, che non è per se medesimo, non è assoluto, e permanente: L' essere che è per se medesimo, non cava dal nulla esseri, che in seguito sussistano per loro medesimi fuori del nulla di una maniera fissa: essi non ne sono mai fuori da loro stessi. Dunque essi non ne sono fuori, se non per un dono attuale dell' Essere. Il dono attuale è libero, e per conseguenza revocabile: se è libero, e revocabile, può essere più o meno lungo: subito che può essere più, o meno lungo, esso è divisibile; subito che è divisibile, racchiude una successione, subi to che si pone una successione, ecco un' intessitura di creazione successiva. In tal maniera questa non è un' esistenza fissa, e permanente; sono esistenze limitate, e vincibili, che si rinnovano incessantemente mediante una creazione continua. È certo adunque, che tutto è successivo nella creatura, non solamente la varietà, e modificazione, ma eziandio il rinnuovamento continuo di una esistenza limitata. Questa non permanenza dell' Essere creato è ciò, che io chiamo tempo. In tal guisa lungi dal voler conoscere l' eternità con il tempo, come son tentato di fare, è d' uopo

al contrario conoscere il tempo con l'eternità, giacchè si può conoscere il finito dall' infinito, ponendovi un confine, o negativa, non si può mai conoscere l'infinito dal finito, poichè un limite, o negativa, non dà alcuna idea di ciò, che è supremamente positivo: Questa, non per mancanza della creatura, è adunque ciò che io chiamo il tempo: per conseguenza la perfetta, ed assoluta permanenza dell' Essere necessario, ed immutabile è ciò, che debbo chiamare l' Eternità. Nessuna cosa può cambiare la modificazione, poichè non ne può mai avere alcuna. Il vero infinito, non soffrendo limite nel suo essere, non può avere alcun limite nella sua esistenza: conseguentemente non può avere alcun tempo, nè durata, mentre ciò, che chiamo durata è un' esistenza divisibile, e limitata, e ciò, che precisamente è opposto alla permanenza. Esso è dunque permanentemente fisso nella sua esistenza. Stà già notato, che come ogni essere divisibile, e limitato, così ogni vero infinito è indivisibile. Dunque l'esistenza divina, che è infinita è indivisibile, se essa non è divisibile come l'esistenza limitata delle creature, nelle quali vi è ciò, che chiamasi la parte anteriore, e la parte posteriore, ne siegue dunque che questa esistenza infinita è sempre tutta intiera. Quella delle Creature non è mai tutta. Le sue parti non possono riunirsi, l' una esclude l' al-

tra, e v' è bisogno, che l'una termini, affinchè l' altra incominci. La ragione di questa incompatibilità frà coteste parti d'esistenza, si è che il creatore dà con misura l' esistenza alla sua creatura: subito che la dà limitata, la dà divisibile in parti, l'una delle quali non è l'altra. per l'essere necessario, infinito, ed immutabile è tutto il contrario; La sua esistenza è infinita, e indivisibile. In tal guisa, non solamente non v' è incompatibilità nelle parti della sua esistenza come in quella dell' esistenza della Creatura; ma per parlare correttamente, è d' uopo dire, che la sua esistenza non *ha* alcuna parte: essa è essenzialmente sempre tutta intiera. Il voler dunque immaginar tuttavia in Dio cosa, che abbia rapporto ad alcuna successione, è un ricadere nell' idea del tempo, e confonder tutto. In lui nessuna cosa dura, perchè niente passa: tutto è fisso, ma tutto è. Sopprimiamo dunque in riguardo a lui tutte le questioni, che l' abitudine, e la debolezza dello spirito finito, il quale vuole abbracciare l'infinito nella sua maniera angusta, e raccorciata, mi tentarebbero di fare. Dirò forse, o mio Dio, che voi avevate di già in voi medesimo un' eternità di esistenza prima che mi aveste creato, e che restavi ancora dopo la mia creazione un' altra Eternità, in cui esiste sempre? Queste parole di *già*, e *dopo* sono indegne di colui, che è. Voi non potete soffrire alcun' avvenire in voi. È una follia il voler dividere la vos-

stra eternità, che è una permanenza indivisibile: è un volere, che la riva se ne fugga, perchè scendendo lungo un fiume, io mi allontano sempre da questa riva che è immobile. Insensato che sono! Voglio, o verità immobile, attribuirvi l' essere limitato mutabile, e successivo della vostra creatura! Voi non avete in voi alcuna misura, con cui possa misurarsi la vostra esistenza; poichè essa non ha nè limiti; nè parti, non avete niente misurabile: Le misure stesse, che possono ricavarsi dalli esseri limitati, mutabili, divisibili, e successivi, non possono servire a misurar voi, che siete infinito, indivisibile, immutabile, e permanente. Come dirò io adunque, che la corta durata della Creatura è per rapporto alla vostra eternità? Non eravate voi avanti di me? Non sarete voi dopo di me? Queste parole tendono a significare qualche verità, ma rigorosamente sono indegne, ed improprie. Quel che hanno di vero, si è che l' infinito sorpassa infinitamente il finito; che in tal guisa la vostra esistenza infinita sorpassa infinitamente in ogni senso la mia esistenza, la quale essendo limitata, ha un principio, un presente, ed un futuro. Ma è falso, che la creazione della vostra opera, divida in due la vostra eternità. Due eternità non farebbero più che una sola: una eternità divisa, che avesse una parte anteriore, ed una parte posteriore, non sarebbe più una vera eternità: nel volerla moltiplicare

si distruggerebbe, perchè una parte sarebbe necessariamente il limite dell'altra dall'estremità ove si toccassero. Chi dice eternità se intende quel che dice, altro non dice, se non ciò che è, e niente più altro; poichè tuttociò, che si aggiunge a questa infinita semplicità, l'annienta. Chi dice eternità, non soffre più il linguaggio del tempo. Il tempo, e l'eternità sono incommensurabili, non possono esser paragonati; e siamo ingannati dalla propria debolezza, ogni qual volta immaginiamo qualche rapporto frà cose cotanto sproporzionate. Voi avete nondimeno, o Dio, fatto qualche cosa fuori di voi, mentre io non sono voi, e v'è infinita diversità. Quando dunque mi avete voi fatto? E quando non eravate prima di farmi? Ma che mai dico io? Eccomi già ricaduto nella mia illusione, e nelle questioni del tempo. Io parlo di voi, come parlo di me, o come parlo di qualche altro essere passaggero, che potrei misurare con me. Ciò che passa può esser misurato con ciò che passa; ma ciò che non passa è fuori d'ogni misura, e di ogni comparazione con ciò che passa: non è permesso di dimandare nè quando è stato, nè s' era avanti ciò che punto non è, o che è passaggero; Voi siete, e questo è tutto. Oh che amo questa parola, e mi riempie per tutto ciò che ho a conoscere di voi! Voi siete *colui che è*. Tutto quel che non è questa parola, vi degrada. Essa sola vi rassembra. Nulla aggiun-

gendo alla parola di essere, essa nulla diminuisce della vostra grandezza. Essa è (oso dirlo) una parola infinitamente perfetta come voi. Non v'è che voi, il quale possiate parlare in tal guisa, e racchiudere il vostro infinito in tre parole così semplici. Io non sono altrimenti o mio Dio, quegli che è. Ahimè, io sono quasi ciò, che punto non è. Io veggomi come un mezzo incomprensibile frà il nulla, e l'essere. Io sono quegli ch'è stato, io sono quegli che sarà; io sono quegli, che più non è ciò che è stato, io sono quegli, che ancor non è ciò che sarà; Ed in questo spartimento che sono io? Un non so che, che non può fermarsi in se, che non ha veruna consistenza, che scorre rapidamente come l'acqua: un non so che, che non posso prendere, che sen fugge dalle mie proprie mani, che più non è subito che voglio prenderlo, o scorgerlo, un non so chè, che finisce nell'istante medesimo, che incomincia, di modo chè non posso mai un momento trovar mè stesso. fisso, e presente a me stesso per dire semplicemente, io sono. In tal guisa la mia durata, non è che una mancanza perpetua. Oh che sono io lontano dalla vostra eternità, che è indivisibile, infinita, e sempre presente tutta intiera! Oh che sono anche ben lontano dal comprenderla! Essa mi sfugge più è vera, semplice, ed immensa, come mi sfugge il mio essere, a forza di esser composto di parti, mescolato di verità, e di bugia, di

essere, e di nulla. È troppo poco il dire di voi, ch'eravate da secoli infiniti prima ch'io fossi. Avrei vergogna di parlare in tal guisa, mentre è un misurare l'infinito con il finito, ch'è un mezzo nulla. Allorquando temo di dire, che voi eravate avanti ch'io fossi, ciò non è per dubitare, ch'esistendo voi, non abbiate creato me, che punto non esistevo; ma sibbene per allontanare da me tutte le idee imperfette, che sono al di sotto di voi, dirò, io che voi eravate avanti di me. Nò, poichè ecco due termini che non posso soffrire, non bisogna dire *voi eravate*, poichè *voi eravate* indica un tempo passato, ed una successione. Voi siete: E non v'è che un presente immobile, indivisibile, ed infinito, che possa attribuirsi a voi, per parlare in rigore di termini. Non bisogna dire, che voi siete sempre stato, bisogna dire, che voi siete; e questa parola di sempre, che è tanto forte per la creatura, è troppo debole per voi, poichè indica una continuità, e non una permanenza. E meglio dire semplicemente, e senza restrizione, che voi siete. Oh Essere, oh Essere! La vostra eternità, che altro non è, se non il vostro medesimo essere, mi sorprende, ma mi consola.

Io mi trovo innanzi a voi come se non fossi. Io m'inabisso nel vostro infinito. Lungi dal misurare la vostra permanenza per rapporto alla mia fluidità continua, io incomincio a perdermi di vista, a non trovarmi più,

o a non ritrovare in tutto, se non ciò che è; voglio dire voi stesso. Quel che ho detto del passato, lo dirò anche dell' avvenire. Non si può dire, che voi sarete dopo ciò che passa, poichè voi non passate altrimenti: In tal guisa voi non sarete, ma siete, ed io m' inganno, ogni qualvolta parlando di voi, esca dal presente. Non dicesi di un lido immobile che và innanzi, o che siegue l' onde di un fiume: esso non và innanzi, e non siegue, poichè non cammina. Ciò che noto di questo fiume debbo dirlo dell'essere infinito per rapporto all' immobilità dell' esistenza. Ciò che passa, è stato, e sarà, e passa dal preterito al futuro con un presente impercettibile, che non può assegnarsi giammai. Ma ciò che non passa esiste assolutamente, e non ho che un presente infinito, esso è, ed è tutto ciò ch' è permesso di dire: esso è senza tempo in tutti i tempi della creazione. Chiunque esce da questa semplicità cade dall' eternità nel tempo. Non v' è dunque in voi o verità infinita, che un' esistenza indivisibile, e permanente! Ciò che chiamasi Eternità *a parte post*, Eternità *a parte ante*, non è che un' espressione impropria. In voi non v' è più di mezzo che di principio, e fine. Non è dunque in mezzo alla vostra eternità, che voi avete prodotto qualche cosa fuori di voi, Io lo dirò tre volte, ma queste tre volte, non fanno che una. Eccole. Oh permanente, ed infinita verità!

Voi siete, e nessuna cosa è fuori di voi. Voi siete, e ciò che non era, principia ad essere fuori di voi. Voi siete, e ciò che era fuori di voi, lascia di essere. Ma queste tre ripetizioni di termini *voi siete*, non sono che un solo infinito, quale è indivisibile. Questa eternità stessa resta ancora tutta intiera. Non ne è altrimenti scorsa una metà, poichè non ha parte alcuna. Ciò che è essenzialmente sempre tutto presente, non può mai esser passato. Eternità, io non posso comprendervi poichè siete infinita: ma io concepisco tutto ciò che devo escluder da voi, per non esservi giammai sconoscente. Ciònonostante o mio Dio, qualunque sforzo ch' io faccia, per non moltiplicare la vostra Eternità colla moltitudine de' miei pensieri limitati, mi viene sempre in capo di farvi simile a me, e di dividere la vostra esistenza indivisibile. Soffrite adunque, che io anche per una volta entri nella vostra luce inaccessibile, dalla quale sono abbagliato. Non è egli vero, che voi abbiate potuto creare una cosa, prima di crearne un' altra? Giacchè ciò è impossibile, che io sono in diritto di supporlo. Ciò che ancora non avete fatto, non verrà senza dubbio, se non dopo ciò che avete già fatto. La creazione non è soltanto la creatura prodotta fuori di voi; essa racchiude altresì l' azione con cui voi producete questa creatura. Se le vostre creazioni, sono le une

più presso delle altre, esse sono successive; Se le vostre azioni sono successive, ecco una successione in voi, e per conseguenza ecco il tempo nella stessa eternità.

Per sciogliere questa difficoltà, io noto, che v'è frà voi, e le vostre opere tutta la differenza che deve essere frà l'infinito, ed il finito, frà il permanente, ed il fluido, o successivo. Ciò che è finito, e divisibile, può esser paragonato, e misurato con quel che è finito, e divisibile: così voi avete posto un'ordine, ed una disposizione nelle vostre creature per il rapporto dei loro limiti; ma quest' ordine, questa disposizione, questo rapporto, che risulta dai limiti delle vostre Creature, non può mai essere in voi, che non siete, nè divisibile, nè limitato. Una creatura dunque, può essere più presto, che l'altra, perchè ciascheduna di esse hà un'esistenza limitata. Ma è falso, ed assurdo, il pensare, che questa successione di creazione si ritrovi in voi. La vostra azione con cui create, è voi stesso: altrimenti voi non potrete agire senza lasciar di essere semplice, ed indivisibile. Bisogna dunque concepire, che voi siete eternamente creante tuttociò che vi piace di creare. Dalla vostra parte voi create eternamente con un' azione semplice, infinita, e permanente, che è voi medesimo. Dalla parte della creatura essa non è creata eternamente, il limite è in essa, e non già nella vostra

azione. Ciò che voi create eternamente, non è che in un tempo: ciò si è che l'esistenza infinita, ed indivisibile non comunica al di fuori, se non un esistenza divisibile, e limitata. Voi dunque non create una cosa prima d'un'altra con una successione, che sia in voi, quantunque questa cosa debba esistere due mila anni più presto che un'altra; questi rapporti sono frà le vostre opere; ma i rapporti dei limiti, non possono arrivare fino a voi. Voi conoscete i rapporti, che avete fatti, ma la congnizione dei limiti della vostra opera, non mette alcun limite in voi. Voi vedete in questo corso d'esistenza divisibile, e limitata ciò, che io chiamo il presente, il passato, l'avvenire; ma vedete queste cose fuori di voi; non ve ne ha alcuna, che vi sia più presente di un' altra. Voi abbracciate tutto egualmente col vostro infinito indivisibile. Quel che non è più non è più; e la sua cessazione è reale: ma la medesima esistenza permanente, alla quale ciò che più non è era presente nel mentre ch'era, è ancora la medesima, allorchè un'altra cosa passaggera ha preso il luogo di quella che è annientata.

Siccome la vostra esistenza non ha alcuna parte, una cosa che passa non può corrispondere a niente; poichè non v'è alcuna proporzione comprensibile fra l'infinito indivisibile, e ciò che è divisibile, e passaggero. Bisogna

ciò non ostante, che vi sia qualche rapporto frà l'artefice, ed il lavoro; ma bisogna guardarsi bene dall' immaginare un rapporto di successione, e di limite. L'unico rapporto, che bisogna concepire, si è che ciò che è, e che non può lasciare di essere, fà, che ciò che non è, riceva da lui un' esistenza limitata, la quale comincia per finire.

Ogni altro rapporto, o mio Dio, distrugge la vostra permanenza, e la vostra semplicità infinita. Voi siete così grande, e così puro nella vostra perfezione, che tutto ciò, che mescola del mio nell' idea che ho di voi, fà che subitamente più non siate voi stesso. Io passo la mia vita nel contemplare il vostro infinito, io lo veggo, e non saprei dubitarne; ma appena voglio comprenderlo, mi sfugge: non è più desso: io ricado nel finito; io ne veggo abbastanza per contradirmi, e per riprendermi tutte le volte, che ho concepito ciò che è meno di voi stesso; ma appena mi sono rialzato, ricado sul proprio mio passo. Così questa è una mescolanza perpetua di ciò che siete voi, e di ciò che son io. Io non posso, nè ingannarmi intieramente, nè possedere in una maniera fissa la vostra verità; perchè io vi veggo nella maniera stessa ch' esisto io: in me tutto è finito, e passaggero; io veggo con pensieri certi, e fluidi l'infinito, che non scorre giammai. Ben lungi dal non conoscervi in questo imbarazzo, io vi ricono-

sco a questo carattere necessario dell' infinito, che non sarebbe più l'infinito, se il finito potesse arrivarvi. Non è questa una nube, che ricuopre la vostra verità; questa è la luce della medesima verità, che mi sorpassa. Questo è perchè voi siete troppo chiaro e risplendente, in guisa che il mio sguardo, non può fissarsi sù di voi. Io punto non mi sorprendo di non potervi comprendere, ma non saprei abbastanza meravigliarmi di potervi io anche travedere, e di accorgermi del mio errore, allorchè pretendo qualche altra cosa di voi, o che vi attribuisco ciò che in conto veruno non vi conviene.

Immensità.

Dopo aver considerata l'eternità, è l'immutabilità di Dio, che sono la medesima cosa, debbo esaminare la sua immensità. Poichè esso è per se medesimo, e supremamente, ha eminentemente, e nel modo il più perfetto, tutto l'essere in lui. Poichè egli ha tutto l'essere in se, ha senza dubbio il positivo, ed il perfetto dell' estenzione. L'estenzione è una maniera di essere, di cui ho l'idea. Ho già veduto, che le mie idee sull'essenza delle cose sono gradi reali dell' essere, i quali sono formalmente, è eminentemente in Dio, che sono possibili fuori di lui, perché essa può produrle. Il positivo, ed il per-

fetto dell' estensione dunque è in lui, e non può produrla al di fuori, se non a causa di essere eminentemente racchiusa nella pienezza del suo essere. D'onde viene adunque, che io non lo nomino esteso, e corporale? Perchè v'è un' estrema differenza, come già ho notato, frà l'attribuire a Dio tutto il positivo, o il perfetto dell' estensione, o l'attribuirgli l'estenzione con un limite, o negativa. Chi pone l'estenzione con un limite, fà la natura corporale. Subito che non mette alcun limite nell' estenzione, voi gli levate la figura, la divisibilità, il moto, l'impenetrabilità: La figura, perchè questa altro non è che la maniera di essere limitata da una superficie: La divisibilità, perchè ciò che è infinito, come abbiam veduto non può esser diminuito, nè per conseguenza diviso, nè per conseguenza composto, e divisibile: Il moto, perchè se voi supponete un tutto, il quale non ha nè parte nè limite, non piò nè muoversi al di là del suo posto, poichè non può avervi luogo al di là del vero infinito, nè mutare la disposizione, e la situazione delle sue parti, mentre non ha parte alcuna di cui sia composto: Finalmente l'impenetrabilità, poichè non può concepirsi l'impenetrabilità, se non che concependosi due corpi limitati, l'uno de' quali non è l'altro, e non può occupare il medesimo spazio dell' altro, nessuna cosa simile può esserci nell' immensità infinita, ed indivisibile: dunque in essa non v'è impenetrabilità.

Posti tali principj, ne siegue, che tutto il positivo dell' estensione trovasi in Dio, senza che Dio sia nè figurato, nè capace di moto, nè divisibile, nè penetrabile, nè per conseguenza palpabile, nè misurabile. Esso non è più in un certo luogo preciso, di quello che sia in un certo tempo: poichè il suo essere assoluto, ed infinito, non ha verun rapporto ai luoghi, ed ai tempi, che altro non sono, se non limiti, e restrizioni dell' essere. Il dimandare ch' esso è al di là dell' universo, se ne sorpassa le estremità in larghezza, lunghezza, profondità, sarebbe una questione tanto assurda, quanto il dimandare, se esso era prima che il mondo fosse; e se sarà anche dopo che il mondo più non sarà. Come in Dio non può esserci, nè passato, nè futuro, così non può esservi in lui nè al di là, nè al di quà. Come la permanenza assoluta esclude ogni misura di successione, così l'immensità non esclude meno ogni misura d'estensione. Esso non è stato, esso non sarà, ma esso è. Nella medesima maniera, a propriamente parlare, esso non è quì, non è là, non è al di là di un tal limite; ma esso è assolutamente. Tutte queste espressioni, che lo riferiscono a qualche termine, che lo fissano ad un certo luogo, sono improprie, ed indecenti. Dov'è dunque? Esso è; ed è realmente, in modo che bisogna guardarsi dal dimandare dove? Ciò che è per metà, ciò che è con limiti, è real-

mente una certa cosa, che non è altro se non quella cosa precisamente. Quanto a lui; essso non è precisamente alcuna cosa singolare, e ristretta. Egli è l'essere, o per dire anche meglio dicendo più semplicemente, egli è; poichè meno parole si dicono di lui, più cose si dicono di lui. Egli è: guardatevi bene di niente aggiungervi. Gli altri esseri, che non sono se non mezzi esseri, esseri storpiati, e porzioni impercettibili dell' essere, punto non sono semplicemente. Siamo ridotti a dimandare, quando, e dov'è ciò ch' essi sono. Se essi sono, non sono stati, e punto non saranno: se sono qui, non sono là. Queste due questioni *quando*, e *dove*, esauriscono il loro essere; ma per colui, che è, si è detto tutto, quando si è detto ch' egli è. Chi domanda ancora qualche cosa, nulla ha compreso dell' unica cosa, che bisogna comprendere. L'infinito indivisibile non può rispondere ad alcun' essere divisibile, e finito, che chiamasi corpo. Ma ricuserò io di dire ch' esso è per tutto? Nò io non ricusarò di dirlo, se bisogna, per accomodarmi alle nozioni imperfette. Io mi guarderò bene di attribuirgli una presenza corporea in ciascun luogo; poichè esso non è corpo; non ha la superficie degli altri corpi. Ma gli attribuirò per farmi intendere, una presenza d'immensità; vale a dire, che come in ogni tempo si deve dir sempre di Dio, egli è senza restringerlo dicendo os-

so è oggi nello stesso modo, in ogni luogo deve dirsi, esso è, senza restringerlo dicendo, esso è qui. Ma anche una volta, non è questo un togliere a lui una perfezione, ed a me una consolazione meravigliosa, il non osare di dire ch' esso è qui? E bene, io lo dirò quanto si vuole, perchè io l'intendo come devo. Quando temo di dire, ch'egli è qui presente, non è già per attribuirgli qualche cosa di meno reale, e di meno grande della presenza: ma al contrario per innalzarmi ad una maniera più pura di concepirlo nella semplicità universale, per riconoscere ch' esso è infinitamente più che presente.

Io sostengo, che il dire ch'esso è semplicemente, è infinitamente più, che il dire ch' esso è per tutto; poichè chi dice per tutto, dice dei luoghi, e per conseguenza una cosa limitata. I luoghi sono superficie dei corpi, e per conseguenza veri corpi, che son divisibili, ed hanno necessariamente dei limiti. È vero, che io non posso concepire alcun luogo, in cui Dio non agisce, vale a dire, alcun' essere, che Dio non produca incessantemente. Ogni luogo è corpo; non v'ha alcun corpo, su cui Iddio non agisca, e che non sussista per l'attuale operazione di Dio. È dunque chiaro, che non v'è alcun luogo, in cui Dio non operi. Ma avvi una gran differenza fra operare sù di un corpo, e corrispondere ad un corpo. Io non posso con-

cepire la presenza locale, se non che per un rapporto locale di sostanza a sostanza. Non v' è alcun rapporto locale fra una sostanza, che non ha nè limiti, nè luogo, ed una sostanza limitata, e figurata. Egli è adunque manifesto, che allorquando diciamo di Dio ch'è in un corpo, bisogna ciò intendere della sua azione su questo corpo, poichè non può avere alcun rapporto locale per la sua sostanza con un corpo. Ma ov' è dunque? Non è in alcuna parte? Io rispondo, che non v' è luogo particolare per lui. Esso esiste troppo per esistere con qualche limite, e per conseguenza per esser presente con la sua sostanza in un certo luogo più che in un' altro. Tal sorta di questioni, che sembrano tanto imbarazzanti, non lo sono, se non a causa che male a proposito c'impegnano a rispondervi. In luogo di rispondervi, è d'uopo sopprimerle. È come chi domandasse di qual legna è una statua di marmo? Di qual colore è l'acqua pura, che non ne ha alcuno? Di che età è il fanciullo, che non è ancor nato? Cosa divengono adùnque tutte le idee d'immensità, che rappresentano Dio come riempiente tutti li spazj dell' universo, e trabboccante infinitamente al di là? Queste non sono idee della mia mente attenta sopra di se medesima: sono al contrario immaginazioni, colle quali cerco di rappresentarmi ciò, che è al disopra di ogni immagine. A parlar degnamente di Dio, esso non è, nè

dentro, nè fuori del mondo, poiche per l'essere infinito, non v'è nè dentro, nè fuori, che sono i termini di misura. Tutto questo errore proviene, perchè le idee di eternità, e d'immensità ci sorpassano con il loro carattere d'infinito, e ci sfuggono per la loro semplicità; si vuole rientrar sempre nel composto, nel finito, nel numero, e nella misura, in tal guisa s'immagina contro le proprie idee, un'immagine di eternità, che non è se non un seguito, o successione confusa dei secoli all'infinito, ed una falsa immensità, che non è se non una composizione confusa di spazio, e di sostanza all' infinito; ma tuttociò non ha verun rapporto all' eternità vera. Queste successioni di secoli, queste unioni di spazj riempiti da sostanze sono divisibili, ed in conseguenza hanno essenzialmente dei limiti, sebbene io non mi rappresenti attualmente, e distintamente questi limiti considerando degli oggetti. In questa guisa quando gli attribuisco l'infinito, io mi contradico da me stesso con la distrazione, e dico una cosa, che non può avere alcun senso. La sola vera maniera di contemplar l'eternità, e l'immensità di Dio, si è di creder bene, ch'esso non può avere in se nè tempo, nè luogo; che tutte le questioni del tempo, e del luogo non convengono a suo riguardo; che bisogna rispondere, non con una risposta categorica, e seria, ma rammentando la loro assurdità, ed imponendo loro un perpetuo silen-

zio. Queste due cose, cioè l'eternità, e l'immensità hanno frà loro un meraviglioso rapporto; in guisa che sono realmente la medesima cosa. Allontanate scrupolosamente ogn' idea di limite, e voi non esitarete più con vane questioni. Dio è. Tutto, ciò, che aggiungete a queste due parole sotto i più belli pretesti oscura in vece di rischiarare. Il dire ch' esso è sempre, è cadere in un' equivoco, e prepararsi ad un'illusione, sempre può voler dire una successione, che punto non finisce: e Iddio non ha altrimenti una succession di secoli, per qualunque durata infinita, che si voglia dare ad essi. In tal guisa dire ch' egli è, dice più che il dire ch' egli è sempre. Nello stesso modo; dire ch' egli è per tutto, dice meno che il dire ch'egli è, poichè il dire ch' egli è per tutto, potrebbe significare, che la sostanza di Dio si estende, e si rapporta localmente a tutti li spazj divisibili: ora l'infinito indivisibile non può avere questo rapporto locale di sostanza con li corpi divisibili, e misurabili. Egli è dunque vero, che a parlare rigorosamente è ben meglio dire, che Dio è, che il dire, egli è sempre, e per tutto. Se io agisco su di un corpo, non siegue perciò, ch' esso sia con una presenza locale in quel corpo; l'infinito indivisibile senza rapporto dalla sua parte al finito divisibile, non lascia d'agire sù di esso. Nel medesimo modo, sebbene Dio agisca sul tempo, o successione delle Creature, non ne siegue altri-

menti, ch'esso sia in alcun tempo, o mutazione di creatura. L' immenso limita, e dispone il tutto. L'immobile muove tutto. Colui che è, fa sì che ciascuna cosa sia con misura per l'estensione, e per la durata, Le cose limitate possono compararsi, e rapportarsi coi loro limiti, le une all' altre. L'infinito indivisibile non può essere, nè comparato, nè rapportato, nè misurato: tutto è in lui assoluto: nessun termine relativo può convenirgli: esso non è più nel mondo che ha creato, di quello che fuori del mondo nei spazj, che non ha creati; poichè la sua immensità non è fissata in luogo alcuno; essa non più sarebbe immensità. Esso non è stato in un determinato tempo creante certe cose piuttosto che altre, sebbene abbia posta una successione all' esistenza limitata delle sue creature; poichè esso è eternamente creante; tutto ciò che creato esser deve, ed esistere successivamente. Nel medesimo modo meno ha in lui rapporto differente alle parti le più lontane frà quelle, che compongono l'Universo. Il limite essendo nella creatura, e non in lui, ne segue, che li rapporti, le successioni, e le misure, sono unicamente nelle creature, senza che sia permesso darne niente ad esso. Esso è eternamente creante, ciò che è creato in oggi; conforme è eternamente creante ciò che fù creato nel primo giorno dell' universo. Nel modo stesso egli è immenso nelle più picciole creature come nelle più gran-

di. L'ordine e le relazioni sono nelle creature frà loro. Paragonatele frà esse, è vero il dire che una creatura è più antica dell' altra: che l'una è più estesa, e più lontana dell' altra. Il limite fà quest' ordine, e questo rapporto. È vero, che Iddio vole quest' ordine, e questo rapporto che ha fatto nelle sue opere: ma questa divisione, ch'esso vede nel finito divisibile, non è in lui, poichè esso è indivisibile, ed infinito, giacchè esso non si divide, nè si limita nel fare fuor di se delli esseri divisibili. e limitati. Lungi adunque, lungi da me tutte queste importune questioni, ove trovo, che il mio Dio non è conosciuto. Esso è più che sempre; poichè esso è; Esso è più che tutto; poichè esso è. In lui non v'è nè presenza, nè assenza finita, e locale, giacchè non v'è nè luogo, nè limiti, non v'è nè di là, nè di quà; nè di dentro, nè di fuori. Egli è, e tutte le cose sono per esso. Si può anche dire ch'esse sono in lui, non già per significare, ch'esso è il loro luogo, e la loro superficie; ma sibbene, per più sensibilmente rappresentare, ch' egli agisce su tuttociò che è, e che può oltre li esseri limitati produrne degli altri più estesi, sù de'quali agirebbe con la medesima potenza. Oh mio Dio siete pur grande! Pochi pensieri giungono fino a voi: e quando s'incomincia a comprendervi, non si può esprimervi. Mancano li termini; li più semplici sono i migliori: li più figurati e li più moltiplicati, se

no li più impropri. Se si ha la sobrietà, e la sapienza, dopo aver detto che voi siete, non si ardisce di più aggiunger nulla. Più vi si contempla, più si ama di tacere considerando, che cosa è quell' Essere, il quale altro non è che Essere, e che è più Essere di tutti li Esseri, e che è così supremamente Essere, che egli solo, a suo piacimento, fa essere tutto ciò che è. Nel veder voi, semplice, ed infinita verità, io ammutisco, ma divengo se ardisco dirlo, simile a voi. La mia vista diviene semplice, ed indivisibile come voi. Non già nel percorrere la moltitudine delle vostre perfezioni io vi concepisco bene: al contrario, nel moltiplicarlo ad effetto di considerarle per diversi rapporti, e diversi aspetti, io indebolisco, io diminuisco l'Idea, che ho di voi; io mi diminuisco, m' indebolisco, mi confondo. Questo cumulo di parole diverse non è più il mio Dio. Queste infinite partizioni, e distinzioni non sono più quel semplice infinito. Oh che io amo meglio di vedervi tutto riunito in voi stesso! Con un solo sguardo veggo l'Essere, ed ho veduto tutto; ho attinto alla sorgente, io vi ho quasi veduto faccia a faccia. Siete voi stesso, giacchè, che altro siete voi, se non l'Essere? E che cosa vi si potrebbe aggiungere, che fosse al di là di questa grande espressione? Ahi, come può esser ciò? Io che son quegli, che punto non è, o tutto al più, che è un non so che, ella non può trovarsi, nè numerarsi

e che nel momento non è già più. Io, nulla; io, ombra dell' essere, io veggo quegli, che è per eccellenza, ho detto tutto, io non temo di dirne poco: allora esso non è più racchiuso nè nel tempo, nè nei spazj. Infiniti mondi, che posso immaginarmi, infiniti secoli immaginati egualmente non sono nulla in presenza di colui, che è: Esso mi sorprende, ed io ne son rapito. Io soccombo nel vederlo, e questa è la mia gioja. Io balbetto, e ciò è tanto meglio, che restar senz' alcuna parola, perdere nè ciò che è, nè ciò che io non sono, nè ciò che esso fa in me, nè ciò che concepisco di lui.

Ma, o mio Dio, temevo forse che voi non mi ascoltiate, o che siate lontano da me, perchè ho riconosciuto, che è cosa indegna di voi l'attribuirvi una presenza locale, e limitata in ciascuna parte dell' universo. Nò, o mio Dio, io punto non lo temo. Io v' intendo, e voi intendete me meglio che non m'intenderanno le vostre creature. Voi siete dentro di me più che me stesso. Io non sono nel luogo medesimo, ove sono se non che in una maniera finita: Voi siete infinitamente; e la vostra azione infinita è sopra di me. Voi non siete limitato in alcuna parte: Io vi trovo per tutto: Voi ci siete quanto ci sono io, ed infinitamente più, e non ci vado, se non in quanto che voi mi ci portate, io vi lascio nel luogo, che lascio io, e vi trovo per tutto ove io passo: Voi mi attendete nel luogo, in cui

arrivo. Ecco, o mio Dio, ciò che mi fa dire la mia debole cognizione, o piuttosto mi fa balbettare. Queste parole improprie, ed imperfette sono il linguaggio di un amore debole, e grossolano. Io lo dico per me, e non per voi: per contentare il mio cuore, non per istruirmi, nè per lodarvi degnamente. Quando parlo per voi, io trovo basse, ed improprie tutte le mie espressioni. Io ritorno all' essere; io m' invio fino a quegli che è, non sono più in me, nè io medesimo; io passo in colui che vede, in colui che è: io lo veggo, io mi perdo; io l'intendo; ma io non saprei farmi intendere: ciò che veggo, estingue ogni curiosità. Senza ragionare, io veggo la verità universale: io veggo, e ciò è la mia vita; veggo ciò che è; e non voglio più vedere ciò che punto non è. Quando sarà ch'io vegga ciò ch'è, per non aver più altra vista, se non questa vista fissa? Quando sarò io, per questo sguardo semplice, e permanente, unito a lui? Quando sarà, che tutto io stesso sia ridotto a questa sola parola immutabile: Esso è: Esso è: Esso è. Se aggiungo: sarà nel secolo de' secoli, ciò è per parlar secondo la mia debolezza, non già per esprimere la sua perfezione.

RIFLESSIONI.

DEL P. TOURNEMINE GESUITA SULL' ATEISMO, SULLA DIMOSTRAZIONE DI MONSIGNOR DI CAMBRAY, E SUL SISTEMA DI SPINOSA, CHE HANNO SERVITO DI PREFAZIONE A DIVERSE EDIZIONI DELLA DIMOSTRAZIONE.

Vi si fa vedere 1.° *Che non furonvi mai de' veri Atei pienamente persuasi.*

2.° *Che è nondimeno necessario di scrivere sull' esistenza di Dio, per confermar quelli, che dubitano, e per confonder coloro, che cercano di dubitare.*

3.° *Che le prove dell' esistenza di Dio ricavate dalla cognizione della natura sono lezioni sensibili,*

4.° *Che l'illustre Autore le ha poste in tuttta la loro chiarezza.*

5.° *Che ha dato li principj necessarj per confutare lo Spinosismo.*

6.° *L' autore della prefazione confuta esattamente questa specie di Ateismo.*

7.° *Esso confuta l'Ateismo degl' Immaterialisti.*

Nulla è più vergognoso per noi, e non indica meglio la nostra corruzione, quanto la necessità, in cui sono le persone zelanti di scrivere sull' esistenza di Dio. La ragione, è vero, non è in alcun uomo indebolita al segno di non conoscere intieramente il suo

autore, fino ad ignorare una verità, ch' esso ha avuto la cura d'imprimere in ciascuna parte della sua opera. Sapere che uno esiste, è quasi sapere che Dio esiste. L'idea di noi medesimi è così perfettamente unita a quella di Dio, che non si può sviluppare per poco la prima, senza esser penetrato dallo splendore, che tramanda la seconda. Non può uno sottrarsi alla sua chiarezza, e se vi sono stati degli ipocriti di Ateismo, non vi sono stati giammai de' veri Atei. L'opinione, che si ha della mala fede degli empj è appoggiata alla confessione, che si fa in più di mille occasioni dai più decisi di essi, che non potevano impedirsi di credere l'esistenza di Dio, in tempo che porranno tutto in uso per impedire che venisse creduta. Nè il picciol numero di coloro, che non sono stati così secreti, nè il furore di tre, o quattro, che hanno osato di sostenere la loro empietà fino alla morte, punto distruggono la prova completa, che forma questa confessione. Non si può portar lungi la dissimulazione di una bassa gloria, non so qual rabbia, che s'impossessa d' un anima abbandonata da Dio, la trasportano, e l' impegnano a consumare il suo delitto. La disperazione di un' uomo, che crede senza dubitarne; un Dio, che si vede vicino a provare i rigori della sua giustizia, e che ricusa di riconciliarsi con esso lui, è una disposizione più bizzarra della dissimulazione ostinata dei più pretesi Atei: e ciò non ostante essa non è che troppo ordinaria.

Il fu Sig. Bayle, il quale a nostri giorni intraprese l'apologia dell'ateismo, per dimostrare il suo spirito ed il gran talento, che aveva di disputare pro, e contro sù tutto, presso a poco come Isocrate, e Cardone che hanno intrapreso l' elogio di Basiri, e di Nerone; il Sig. Bayle parla di certi popoli barbari privi di qualunque cognizione di Dio: ma esso ne parla soltanto sulla fede di alcune relazioni poco sicure, e contradette da altre più fedeli; Quand'anche si attenessimo alle relazioni, ch' esso cita, la causa che difende non diverrebbe punto migliore, allorquando si sostiene che l'esistenza di Dio è una verità così chiara, che non si può, per qualunque sforzo si tenti oscurarla intieramente; si parla d'uomini, che facciano qualche uso della loro ragione. Li barbari, a' quali viene attribuita dal Sig. Bayle una piena ignoranza di Dio, non hanno d' uomini pressochè la figura: essi mancano della ragione, egualmente che della religione.

Mancano di religione al segno di esser caduti in vero Ateismo? Nò. A giudicarne eziandio dalle false relazioni del Sig. Bayle, essi sono molto lontani dall' esser persuasi, che non vi sia punto Dio, non vi sia punto Autore del mondo. La loro disposizione non può passare per incredulità; essa è una mera dimenticanza di Dio. Immersi nella materia, occupati dal sensibile, non hanno giammai pensato a Dio, giammai seguite le

riflessioni, che loro offriva la natura. Or certamente la dimenticanza di Dio non è un Ateismo. Quanti mondani, Cristiani nel cuore, non passano un assai lungo tempo senza pensare a Dio, nè ai doveri della Religione? Dovranno forse porsi nel numero degli Atei?

Quando si è interrogato qualcuno di questi barbari sull' origine del mondo: quando si sono forzati a sviluppare un poco le loro idee, le prove dell' esistenza di Dio hanno avuto su quei spiriti grossolani i loro effetti immancabili, ed essi hanno confessato un Dio. Le prove le più chiare non sono prove se non per che vi portano attenzione.

Ma dice il Sig. Bayle, ecco là nella Cina una numerosa setta illuminata, la quale fa un' aperta professione dell' Ateismo. Il Sig. Bayle si affida anche su quest' articolo a delle relazioni indiscrete; la setta delli Letterali, della quale parla, non può passare per Atea. È vero, che alcuni moderni Dottori di questa setta s' ingannano sull' essenza di Dio: concepiscono essi la Divinità come non so qual virtù sparsa nell' universo, e sopra tutto nel cielo materiale suo principale istromento. In ultima analisi, ingannarsi in tal guisa, non è negare l' esistenza di Dio, non è essere Ateo. L' Idolatri hanno delle idee più basse della Divinità, e non sono punto Atei. V' è di più: non si può parlare della divinità in termini più magnifici,

di quelli de' quali si servono i Letterali della Cina. Essi gli attribuiscono le medesime perfezioni, che gli attribuiamo noi. Si esprimono come noi sulla creazione, sulla conservazione dell'universo, sulla providenza; ecco una specie d'Atei molto particolari. Nò certamente essi non lo sono. Lo sono tanto poco, che l'orrore mostruoso, che seguono non ha potuto entrare nella lor mente, se non accomodandosi all'idea naturale che si ha di Dio, e dando alla lor fede chimerica i lineamenti della Divintà.

(a) Io punto non parlo dei pretesi Atei del Paganesimo: il P. Mourgenes ha di recente mostrato ch'essi sono stati li meno empj di tutti li Pagani; e d'altronde il Sig. Bayle ce li lascia, e conviene che non v'è alcuna certezza, che la di loro empietà: nel caso che attaccasse la credenza d'un Dio supremo, sia passata più oltre del dubbio: il più deciso disputatore sarebbe obbligato, dic'egli, a confessare la sua impotenza, se gli si richiedesse la prova di questo fatto.

Il Sig. Bayle si riduce adunque a prometterci, che cinque, o sei Spinosisti verranno sulla fede di un salvo condotto a dichiarare pubblicamente, ch'essi riguardano l'Ateismo come un sistema certissimo. Esso ci dimanda se noi li crederemo. Nò, noi non li crederemo altrimenti, a

---

(a) *Piano Teologico del Paganesimo.*

meno che non ci diano qualche segno di follia: e quello che c' impedirà di crederli, si è che di tanti empj convertiti, non se n'è fin qui trovato un solo, che abbia riconosciuto di esser stato un sol momento persuaso, che non v'era Dio; che cento empj quali si sono convertiti, han confessato di non aver mai potuto, per qualunque forza che si facessero, portare l'incredulità oltre il dubbio, nè nascondere intieramente quella *luce, la quale illumina ogni uomo, che viene al mondo*.

E dunque certo, che siccome non sonovi veri Atei, non si scrive per loro sull' esistenza di Dio, e che allorquando s'imprende a provarla, non si vogliono disingannare menti convinte, si vogliono bensì rassodare quelle, che han crollato. Non vuol combattersi un errore radicato, ma dei dubbj, che si prevengono, e si dissipano.

Se non vi sono Atei, dirà qualcuno, è inutile di scrivere sull' esistenza di Dio. E dunque inutile il dipingere la bellezza della virtù ad una persona innocente, ma tentata? I trattati di morale non possono servire se non a peccatori, che ne abbian violate tutte le leggi? Un libro, che fissa l' incertezza dello spirito, che strugge alle passioni le armi delle quali si servono per combattere i più giusti rimorsi: un libro, che rivela il mistero d' iniquità, quale scuopre, che nel cuore

d'un libertino i desiderj prendono il luogo delle ragioni; un libro, che fa sentire tutto il ridicolo dell' empietà affettata, è egli un libro inutile? Non sonovi punto Atei; si deve ciò non ostante scrivere sull'esistenza di Dio per confondere coloro, che vorrebbero divenir Atei.

Non sonovi punto Atei: ma deve perciò esser minore la nostra confusione? Dobbiam noi arrossir meno del delitto degli empi, di quello che non arrossiressimo d'un vero Ateo? E se la debolezza d'uno spirito, a cui fosse nascosta la più chiara verità, disonora l'umana natura; la perversità d'un cuore, che vuol nascondergli la verità più chiara, che si gloria d'ignorarla, e di combatterla, fa essa meno disonore al genere umano? Quale errore non deve mai aversi di questi scellerati, i quali ribelli contro il primo di tutti i Sovrani, ingrati verso il più liberale di tutti i benefattori, persuasi interiormente della di lui esistenza, si sforzano di svellere dal loro spirito questa persuasione, cercano di dubitarne, si affaticano continuamente nell' eccitar nubi per offuscare quella luce così pura, che estinguere non possono, si riuniscono in sistemi, i quali almeno facciano dubitar gli altri, ed accrescano il numero degl' increduli; miserabile, ed unica risorsa, che gli rimane per colmare i loro rimorsi, e dare, se si può all'incredulità, un'apparenza d'autorità mediante la moltitudine apparente degl' increduli.

Un bello spirito, celebre per il suo zelo di propagare l'empietà, mi ha sinceramente confessato, che nulla ometteva per persuadere agli altri ciò, che egli medesimo non poteva credere: si lusingava colla vana speranza, ch' egli crederebbe in fine ciò che vedrebbe creduto da molti, e che il numero di quelli, che avrebbe convinti sarebbe per esso lui una nova specie di dimostrazioni. Se gli empi fossero di buona fede, essi converrebbero, che la disposizione di quest' uomo è la più ordinaria loro disposizione. Sono pur vani i loro sforzi! Tutte le verità sono talmente unite con questa prima verità, che ciascheduna di esse ne diviene la prova. Lo spirito non può applicarsi a cosa alcuna, che non gli presenti Dio. Che il metafisico si perda nelle sottigliezze di questa scienza astratta, che siegua strade per le quali pochi lo sieguono: egli v' incontra Dio. Che il Mattematico si occupi unicamente dei corpi, e delle loro misure sensibili: esso vi discuopre Dio, sebbene sia spirito. Che un'amante della storia carichi la sua memoria di avvenimenti; la sapienza, la giustizia, la bontà di Dio, padrone delli avvenimenti, non può essergli sconosciuta; e la storia della Religione, alla quale vede tutto riportato con una intelligenza suprema, diviene per esso una dimostrazione dell' esistenza di questa intelligenza. Che un viaggiatore vada errando in diversi paesi; egli trova per tutto Iddio, conosciuto almeno

confusamente, e con facilità si persuade, che bisogna esser belva per ignorarlo.

Ma la più evidente di tutte le prove si é quella, che ricavasi dalla cognizione dell'universo, e della cognizione in particolare. Noi impariamo da S. Paolo, e dal Savio, o piuttosto dallo Spirito Santo di cui essi erano gli organi, noi impariamo da loro, che questa dimostrazione ha convinto i Filosofi, e che essa deve convincere ogni uomo savio. È essa esposta in tanti luoghi dei Salmi, ed il Re Profeta è così sublime; così commovente allorchè la spiega, che ben si vede che n'era penetrato. I santi Padri ne hanno conosciuta la forza: niente hanno trascurato ad effetto di porla nel suo lume, pieni di una giusta fiducia, che questa bastasse per distruggere l'empietà. Minuzio Felice nel suo dialogo Lattanzio nel suo libro dell'opera di Dio, s. Atanasio nel suo trattato contro i gentili, s. Gregorio Nazianzeno nella sua 34. Orazione, s. Basilio, e s. Gregorio Nisseno nella loro esposizione del 1. cap. della Genesi, hanno adoprata tutta la loro eloquenza per rendere sensibile questa dimostrazione. Granata si è esteso più di alcun'altro di questi ss. Dottori nel suo Catechismo, e ne è venuto ad un minuto dettaglio per rendere questa prova familiare.

L'autore, di cui ci si dà l'opera, si è applicato, dopo tanti grand'uomini, ad esaminarla a dentro, ad

appoggiarla sulli principj della più esatta filosofia, e nel tempo medesimo a proporzionarla alla capacità dei più semplici.

Il nostro secolo ha pochi uomini capaci di seguire un si gran disegno. Quello, che l'ha formato, l'ha eseguito a perfezione, v'era d'uopo di un genio sublime per penetrare tutte le molle della natura, per dipingerne le bellezze. V'era d'uopo di un genio facile di un eloquenza abbondante, variata, dolce, insinuante, per render sensibile queste bellezze, per abbassare fino alla plebe, ciò che ha di più elevato la filosofia, per rendere accessibile la sublimità di Dio. V'era d'uopo di un genio fermo, sottile, per prevenir tutti i cavilli degli empj. Queste qualità appariscono nell'opera, e palesano l'autore, che il solo suo stile paleserebbe abbastanza.

È cosa dispiacevole, che il pubblico non profitti, se non dei furti, che gli si fanno. Se esso avesse voluto rivedere quest'opera, vi avrebbe forse scoperto dei difetti, che nessuno vedrà.

In fine, l'opera, tal quale comparisce, è la migliore, che noi abbiamo in questo genere, ed il pronto smercio della prima edizione prova, che il pubblico ne ha giudicato come me.

Non dimeno sono state fatte due osservazioni, che meritano di essere esaminate. L'autore, dicesi, poggia qualche volta sopra opinioni nuove, molto contrastate,

e lontane dalla certezza dei principj. La risposta a questa objezione non è punto difficile, trattasi principalmente degli articoli 58. e 65; e può dirsi, che l'autore avendo proposto nei precedenti articoli delle prove universali, e proprie di ognuno, ne propone in questi articoli delle particolari, respettive, di quelli argomenti, che chiamansi ad *hominem*, fondati sui principj ricevuti dalli avversarj, contro dei quali si disputa. Queste sono dimostrazioni per li Cartesiani, e Malebranchisti.

Questa critica è anche più frivola della precedente, l'opera, che si dà in oggi, è composta già da lungo tempo, e l'illustre autore non v'ha data l'ultima mano. Se l'opera ripassa un giorno sotto i suoi occhj, li Spinosisti non saranno risparmiati punto. L'Autore porterà la luce in quel sistema, che la sua sola oscurità rende celebre; e farà vedere senza difficoltà, ch'esso l'ha assolutamente distrutto nella sua opera col combattere le altre specie di Ateismo. In attenzione, che le sue grandi occupazioni gli permettano di farlo, non ho potuto negare a persone per le quali debbo avere una assoluta differenza, alcune riflessioni, che malamente rimpiazzeranno quelle, che l'illustre Autore non ha fatte.

Il sistema di Spinosa, non ha niente di nuovo, meno che alcuni principj, a' quali ha procurato di accomodarlo, ed un linguaggio oscuro con cui l'ha inviluppato. Li filosofi quasi han combattuta l' esistenza di

Dio, sonosi ben presto avveduti, che esposti a mille invincibili objezioni non potevano ristringersi in un troppo picciol campo, che avrebbero sempre troppo spazio a difendere; che i sistemi, quali volevano essi sostituire al vero sistema della formazione dell' universo composti di finzioni lasciano travedere per ogni dove l'opposizione delle loro parti, e che moltiplicando le supposizioni sulle quali essi li fondavano, moltiplicavano contradizioni. Quando si attacca la verità, le objezioni non possono esser troppo semplici, e troppo oscure da non dar della dosa. Alcuni antichi difensori dell' Ateismo si sono appresi a questo motodo. Più saggi delli Epicurei, senza entrare in dettaglio veruno, si sono contentati di dire, che tutti li esseri, quali sono stati, sono, e saranno produzioni necessarie di una sostanza eterna, nè escono in modo, che questa sostanza non può fare a meno di produrli, non ne può produrre altri, nè produrre quelli stessi diversamente; in una parola, che tutto è necessariamente tal quale è, che in tal guisa non v'è altro Dio, che il mondo, che il tutto, che l'essere universale, che quella sorgente universale, e necessaria di tutto quello, che apparisce, che quella sostanza unica, di cui sono tante porzioni tutto ciò, che esiste, e tutto ciò, che accade delle affezioni.

Per far sentire il debole di questo sistema, altro

non occorre, se non che diradare un poco le tenebre, nelle quali è avvolto, e forzare i suoi difensori a spiegare ciò, che vogliono celare a se stessi.

Dimandiamo loro primieramente, se questa sostanza, sorgente necessaria di tutte le cose, è intelligente, o bruto, e tutta materiale, se agisce con sapienza, ovvero agisce ciecamente. Essi non saprebbero prendere su questa questione partito veruno, che non l'imbarazzasse.

Ben vorrebbero essi escludere dall' universo ogni spirito, ogni intelligenza; ma se rispondono, che la sorgente di tutti l'esseri è bruto, e cieca, che agisce senza cognizione, e senza disegno nelle sue produzioni, ritornano tutti gli argomenti, che l'autore ricava dalla struttura del mondo. e da quella dell' uomo, e li nostri avversarj debbono spiegare in qual maniera produzioni così sagge, così concertate, escono da una sostanza cieca: mistero inesplicabile a tutta la loro sottigliezza. Diranno essi, che non bisogna supporre causa, che agisca; che tutto esiste per una necessità naturale. Miserabile cavillo! Qual mai idea si formano essi nel pronunziare queste parole: *tutto esiste per una necessità naturale*? La materia di tutto è eterna: sia per un momento: Le forme differenti, ch'essa prende, chi è quegli che a lei le dà? Questo è quel ch'io dimando. Questi uomini, questi animali, queste piante, chi lo col

tiva, chi dispone le loro parti? La materia, dicono, si dispone da se medesima, voglio ancor questo: Ma domando io, se queste disposizioni successive, e necessarie della materia sono regolate da qualche conoscimento, o nò: bisogna rispondere. Se si dice, che non sono regolate da alcuna cognizione, siamo smentiti dalla giustezza ammirabile delle loro proporzioni; e l'impossibilità dell'empio sistema diviene sensibile; esso è ridicolo; non possiam servirci di termini più forti, è una stravaganza il pensare, che il solo caso abbia prodotto l'Iliade; abbia costruito Versailles. È egli meno ridicolo il pensare, che la sola materia senza artefice, sia stata bastevole a perfezionare queste opere ammirabili? È forse meno il sostenere, che l'universo non abbia avuto autore, e che la maravigliosa disposizione delle sue parti, sia la produzione necessaria d'una materia rozza, ed insensibile?

La più concentrata disposizione può essere una sequela necessaria del concatenamento delle cause naturali, dicono i più sottili difensori dell'incredulità: tutto esiste necessariamente: tutto è eterno; un'infinità di sistemi, un'infinità di mondi si sono succeduti gli uni, agli altri per tutta la vasta durata dell'eternità. Tutti i sistemi possibili hanno avuto il loro luogo. Quello che l'ignoranza ci fà ammirare è possibile, esso ha dovuto venire al suo passo; il caso ancora ha potuto costrui

re l'universo, tal quale è: ciò che sembra tanto sapiente, non è finalmente, se non il concorso delle parti, l'unione delle quali non era impossibile. Ecco l'ultima trincera degl'Empj. L'illustre autore della dimostrazione si è proposta questa objezione nel modo con cui la raggiravano li Epicurei, e vi risponde molto a lungo, rovesciando tutto il sistema di Epicuro dall' Articolo 74. all' art. 88. Ma li empj de' nostri giorni hanno disbrigata questa objezione del sistema particolare d'Epicuro: è d'uopo rispondervi in una generale maniera; mi accingo a farlo.

Nego assolutamente, che in una successione infinita di mondi, di disposizioni differenti, di parti d'una materia rozza, se ne ritrovi uno tal quale il nostro, uno regolare, uno che porti la marca d'un'Artefice infinitamente sapiente. Nego, che un Mondo simile sia impossibile, se non esista un'Artefice infinitamente sapiente. Che si supponga, lo concedo, una successione infinita di lampi, non vi sarà mai in questa successione infinita un lampo acceso, se non esiste del fuoco, se il fuoco non accende uno di questi lampi. Il rapporto di un' opera regolare con un' Artefice intelligente, non è meno essenziale del rapporto del lampo acceso con il fuoco. Supponete quanto vi piace una materia eterna, sempre agitata, e soggetta a cambiamenti infiniti; le sue agitazioni, che non saranno regolate da un

motore, non produrranno giammai niente di regolare: il sigillo della sapienza non può essere impresso, se non che dalla sapienza. Il caso, vale a dire i movimenti, che non son diretti da verun motore, non saprebbero contrafarli. L'impossibilità della supposizione degli empj divien più evidente allorchè si consideri, che non si tratta di una sola opera regolare: che l'Universo è composto di un numero quasi infinito di opere, la più piccola delle quali è tanto completa, è più maravigliosa, quanto la più grande: che tutte le parti di queste picciole opere, tutte queste opere medesime hanno fra loro un rapporto, che non permette di dubitare, che un' intelligenza non abbia fatto une per le altre; e che tutte non entrino nei disegni di una sapienza infinita. Consideriamo ancora, che non si tratta di un concorso di moti passaggieri, che dopo più di sessanta secoli, tutte le produzioni di questa materia informe sono regolari. È egli verisimile, che in un così lungo spazio di tempo niente sia decaduto, nessun moto regolare abbia disturbato l'ordine naturale, e che una regolarità fortuita sia così costante? Dimandiamolo anche agl' Increduli: pare ciò verisimile? è possibile ciò?

Si prenda pure il partito di accordare dell' intelligenza, e della sapienza a questa materia, di cui tutti l'Esseri, altro non sono che le differenti forme, sarà d'uopo dividerla in spirito, ed in materia: Niente ho più

chiaramente dimostrato quanto l'impossibilità d'una materia pensante; l'Autore ne ha posta la dimostrazione in tutto il suo lume: così lo splendore di questa verità ha obbligato molti Filosofi ad unire alla materia un' anima del mondo intelligente, e di comporre in tal guisa il tutto di due parti, spirituale l'una, materiale l'altra. Questo è il sistema Pittagorico sì bene espresso da Virgilio: questo è ciò che li Letterati della Cina intendono con il loro *Ly*. Questo sistema è assurdo, ma non deve accusarsi di Ateismo, nè dobbiamo fermarci qui ad esporne le assurdità.

Spinosa si è lusingato di eludere l'objezione dicendo, che la sostanza unica, ch'esso ammette, sebbene materiale, ed estesa, ciò nonostante pensa: essa è, dice, suscettibile di molti attributi: un'attributo la rende pensante: ammirabile sforzo di quel genio raro! L'estensione, ed il pensiero sono incompatibili nel soggetto medesimo; il nostro Autore lo prova invincibilmente: non è dunque permesso di supporre, che questi due attributi si uniscano nella sostanza unica di Spinosa per costruirne l'essenza. Se essa è necessariamente estesa, non sarà punto intelligente; Se è necessariamente intelligente, non sarà punto estesa: Notate, che ciascun' attributo, secondo lo Spinosa, appartiene all' essenza del soggetto. Le altre supposizioni di Spinosa, sono egualmente arbitrarie, che contradittorie. Non si creda alla

mia parola ; io mi accingo a darne un' esempio nella dimostrazione del gran principio di Spinosa, da cui tutto il suo sistema dipende. *Una sostanza, non può produrne un' altra.* Egli ne conclude, che una sola sostanza esiste, e che non può esservi altro Dio, se non che *l'Essere universale*, *l'Universo*. Questo principio, è *la sesta proporzione della prima parte della sua Etica*: eccone la dimostrazione fedelmente tradotta. *Non possono esservi nella natura due sostanze del medesimo attributo*, prop. II, *Vale a dire che abbiano qualche cosa di comune* prop. III. Questa pretesa dimostrazione è formata di tre proposizioni: della seconda: *Due sostanze delle quali li attributi sono differenti, nulla hanno di comune*. Non cavilliamo sù questa proposizione: vediamo com' essa non può aver luogo nella prova della sesta proposizione di cui si tratta . La terza proposizione è più unita alla sesta , ma è evidentemente falsa : *due cose , che nulla hanno di comune , non possono essere la causa l'una dell' altra*: la prova di questa terza proposizione datane da Spinosa, rende la falsità più sensibile: due cose, che nulla han di comune, non possono concepirsi l'una dall' altra; dunque l'una non può esser la causa dell' altra. Togliamo prima gli equivoci de' quali sono ripiene tutte le opere di Spinosa. Cosa intende egli per *nulla aver di comune*? Egli non intende senza dubbio *il non avèr alcun*

rapporto: la sua dimostrazione sarebbe ridicola, ed identica. Ecco ciò, ch'esso pretenderebbe provare: Di due cose, che non hanno lo stesso rapporto di causa, e di effetto, l'una non può esser causa dell' altra. Noi non lo accusiamo di aver ragionato così malamente, *non aver niente di comune*, significa adunque, secondo lui, non essere della medesima natura: e ciò è quel che esso esprime cón questo linguaggio singolare, *non esser del medesimo attributo*.

Altro equivoco. Cosa intende egli per *esser concecepito l'uno dall' altro*? Che l'uno fà nascer l'idea dell' altro? Questo è il senso proprio di questi termini. Che l'uno fà perfettamente conoscer l'altro. Li termini di cui egli si serve, non significano in conto alcuno ciò. Rispondiamogli nondimeno secondo le due spiegazioni di questi termini.

Se esso preetende, che l'effetto conosciuto debba dare una cognizione perfetta, ed intera della causa; esso può eziandio non rassomigliarli. Può se la causa agisce con la sua sola volontà, essere di tutt'altra natura, poichè sarà come la causa vorrà, e che la causa può volere che sia di un' altra natura. L'assioma dunque, su' cui si aggira la dimostrazione. *La cognizione dell' effetto racchiude la cognizione della causa*, e *l' effetto non può esser cognito senza la causa*; Non è vero, se non che nel primo senso: *L'idea dell' effet-*

to fa nascere l' idea della causa : e l' idea della causa è relativa all' idea dell' effetto . perchè non v'è effetto senza causa , e causa senza effetto ; L'effetto fa conoscere, che la causa è, non già ciò ch' essa è: La causa conosciuta come causa, fa conoscere l'effetto almeno come possibile.

Ma l'assioma preso in questo senso, il solo proprio e vero, è inutile a Spinosa: Due sostanze di differente natura possono esser conosciute l'una dall' altra, non dalla loro rassomiglianza, giacchè punto non si rassomigliano, non dai loro attributi, poichè non ne hanno di comuni, ma dal rapporto di causa, e di effetto ch'è frà loro. Queste due sostanze non lasciano di essere di differenti nature, perchè l'una è causa dell' altra; non può concepirsi l'una dall' altra, per quanto differenti esse siano, considerandole l'una come causa, e l'altra come effetto. Una sostanza dunque di differente attributo, può esser causa dell' altra: possono dunque esservi due, o più sostanze, l'una delle quali sia causa, e le altro effetto. È falso adunque, che non v'è se non che una sostanza unica; che Dio, e l'universo sono la medesima sostanza. Dunque tutto il sistema poggia sul labile fondamento di un' Assioma preso a controsenso; è falso nel senso, che Spinosa gli attribuisce, ed è rovesciato, appena che si sono tolti gl'equivoci; e Spinosa, tanto vantato da quei, che rispettano la sua oscurità fa

pietà a coloro, che lo intendono. Ciò abbiam detto poc' anzi, basterebbe per distrugger l'empio sistema, che l'autore non ha espressamente negato: Ma si può attaccare in più d'una parte con vantaggio. Tutto è necessariamente, come ci dicono i difensori di questo sistema: una necessità naturale determina la perfezione di ciascun essere, ed il tempo della sua produzione - Non ci lasciamo imporre da parole vuote di senso. Cosa intendono i nostri avversarj, *per la necessità naturale*? Una impotenza di essere, altra cosa, se non ciò che uno è? Nojoso fino al fine, io propongo loro una nuova questione. Dimando io, da dove viene questa impotenza? Io comprenderei, che viene dalla volontà libera dell' Artefice, che ha conformato la sua opera al disegno, che avea. Comprenderei anche che la causa imperfetta, e limitata, non ha potuto dare più di perfezione al suo effetto. Ma i nostri avversarj rigettano artefice, disegno, causa efficiente. D'onde verrà dunque l'ostacolo invincibile, che limita li esseri? È una necessità naturale, si dice. Ma chi dice necessità, dice servitù, determinazione esigge tanto una qualche cosa, che determinata sia, quanto una qualche cosa, che determini: l'uno non può esser senza l'altro, il soggetto determinato, non è senza un principio di determinazione. Voglio che mi si faccia conoscere questo principio determinante: ascoltiamo i nostri avversarj. La materia.

dicono essi, è determinata per se medesima: essa è lo schiavo, ed il padrone è il suddito, è il principe della determinazione: essa si limita da se medesima; essa limita la sua perfezione senza che una causa estranea la ristringa a questa limitazione cotanto contraria all'idea, che abbiamo della perfezione.

Io non impongo già alli difensori dell' ateismo: risposte così bizzarre, e che percuotono così direttamente le idee comuni, sono le loro risorse in proprj termini. Suppongono essi arditamente una necessità generale, per la sola ragione, che ne han di bisogno per stabilire l'ateismo. Eglino rigettano fieramente la massima incontrastabile, *che tuttociò, che è limitato*, è limitato da altri. Credono forse essi, che nessuno rifletterà sull' idea della perfezione? Si vede ivi chiaramente, che la limitazione gli ripugna; che più essa è limitata, meno è perfezione; che in tal guisa ella è di sua natura infinita, e che non può esser limitata se non dall' azione d'una causa efficiente, che la restringa, e che la divida. Verità, da cui direttamente si conclude che tuttociò che è per se medesimo, è infinitamente perfetto; e che è senza limiti; perchè è senza causa; che l'ammettere un essere quale esista da per se stesso, si è ammettere un essere infinitamente perfetto; si è ammettere un Dio. Niente è più visibilmente contradittorio, quanto una perfezione, a cui la limitazione ripugna, e che

si limita da se medesima. Se una natura limitata da se medesima sarebbe una chimera in cui la più grande di tutte le perfezioni, l'esistenza indipendente, sarebbe separata, senza che nulla le avesse separate. Tal' è l' ultima risorsa dei pretesi atei. Essi non possono sfuggire alle pressanti obiezioni dei veri filosofi se non che rovesciando le più chiare nozioni. Che dico io? Essi non evitano la forza di coteste obiezioni: la necessità naturale non è punto più reale del caso; ed è egualmente insostenibile il dire, che tutto è prodotto da una necessità naturale, quanto è insostenibile di avanzare, che tutto è fatto dal caso.

Sò che Spinosa per fare illusione ha detto, che l'essere universale, vale a dire, secondo lui, l'universo è infinitamente pefetto, perchè racchiude tutte le perfezioni possibili. Questa per tanto altro non è, se non che una materia informe secondo quest' Ateo, il quale si prende giuoco de' suoi leggitori con delle espressioni prese a contrasenso. Per confondere i suoi discepoli altro non occorre, se non che costringerli a provare l'impossibilà delle perfezzioni, che concepiamo possibili, e dalle quali concepiamo nel tempo stesso, che la materia è incapace di pensare.

Anche una riflessione. Se tutto è soggetto alle leggi della necessità, da qual fondo ci viene la libertà, di cui gode la nostra volontà? Noi la sentiamo troppo evi-

dentemente per dubitarne; e questa testimonianza della nostra coscienza rigetta senza replica le vane sottigliezze di Spinosa, e de'suoi maestri. L'autore ha dato alle prove della libertà cotanto forti da per se stesse una nuova forza con quel giro ingegnoso da esso dato a tutti i soggetti, che tratta. Egli dunque ha anticipatamente confusi i Spinosisti, e la sua opera è bastante a distruggere tutte le specie di ateismo.

Il volontario acciecamento degli empj non ha potuto nasconder loro le contradizioni enormi del sistema di Spinosa: questo incomincia a non esser più in moda: una filosofia direttamente opposta a questo sistema prende da alcuni anni il suo luogo. Il Libro Inglese di un certo BerKey ha resi publici questi novelli sforzi dell'incredulità. Li empj di questa setta più non dicono, che tutto è materia: dicono, che tutto è spirito: il mondo, secondo essi, d'altro non è composto se non che di esseri pensanti. Tutto ciò, che crediamo di vedere, sentire di corporeo, l'estenzione, il moto, queste città, queste case, che crediamo di abitare, queste persone, con le quali crediamo parlare, questi corpi, che crediamo di avere, questi cibi, che crediamo mangiare; tutto ciò, non ha niente di reale; queste sono vane idee, sono fantasmi, che il nostro spirito fabbrica, o piuttosto che nascono in noi dalla necessità naturale, che ci ha fatti nascere: le nostre affezioni, le nostre

risoluzioni sono tanto necessarie quanto i nostri pensieri. Noi non siamo più materia; ma per quanto immateriali veniamo supposti, siamo egualmente machine, come se ci supponessero del tutto immateriali. L'empietà si lusinga di essersi con questo nuovo sistema disciolta da ogni dovere, e da ogni rimorso; di aver tolto ai veri Filosofi ogni mezzo di provare l'esistenza di Dio; in fine di essersi messa in un riposo, che nulla può turbare. Erano pressati gli empj dalla dimostrazione cavata dalla struttura di ciascun corpo in particolare, e dalla costruzione intiera del mondo sensibile, essi l'annientano; questa è la via più corta per distrigarsi dalla dimostrazione. Nel loro sistema nessuna unione frà li esseri pensanti: ciascheduno è un mondo indipendente dagli altri. Uno di questi Filosofi mi ha sostenuto assai seriamente, che poteva essere che non vi fosse nel mondo altri che lui, e ch' esso fosse il solo essere. In tal guisa più di rapporti, più di dovere: in questo sistema le nostre cognizioni nulla han di solido, noi non siamo occupati se non da spettri fittizj, da pitture fantastiche senza verità senza oggetti: in questo sistema io saprei soltanto, che io sono, che penso, o piuttosto, che vaneggio, che le mie idee non hanno alcuna realtà, alcuna verità: in tal guisa più di fede umana, più leggi, più principj, più regole di morale. In ultimo, questo sistema, per quanto sembri perni-

cioso, non recava molto male; l'amore della novità, la corruzione del cuore faranno ascoltar questi Filosofi, forse con qualche piacere; ma non persuaderanno veruno, non persuaderanno se stessi. Nulla v'è a temere per l'esistenza di Dio, se non si può distruggerla in altra guisa se non dopo aver convinti gli uomini, che ciò che veggono, ciò che palpano, punto non è; che essi non hanno corpo; e che continuamente vaneggiano. Essi riguarderanno l'immaterialista come quell'uomo, che immaginandosi esser di vetro, temeva ad ogni momento di esser rotto; e francamente la follia degli immaterialisti non differisce dalla follia di questo uomo, se non in quanto che è più stravagante, ma volontaria. No, non temiamo, che queste vaghe speculazioni lo trasportino sopra il senso comune. Rigettare in forma queste visioni sarebbe un diffidar troppo della ragione umana: facciamo soltanto alcune riflessioni, che scuoprono tutto il ridicolo di questa nuova filosofia.

1.° Dimandiamo primieramente qual n'è il fondamento? È essa appoggiata su qualche motivo certo, su qualche sentimento intimo, su qualche esperienza? Non già. Essa unicamente si fonda sopra congetture opposte al senso comune, sopra chimeriche supposizioni, sopra possibilità almen dubbie: questi fondamenti son essi saldi?

2. Non si evita in questo sistema la prova dell' esistenza di Dio, ricavata dall' eccellenza delle sue opere. Questa eccellenza, questa perfezione, che palesa l'artefice, queste marche della sua sapienza infinita, questi argomenti dimostrativi della sua esistenza, io li rinvengo ne' miei pensieri. Il progetto del mondo il progetto del più piccolo corpo non sono già nati in uno spirito come il mio: quest' idee universali, le idee delle perfezioni, che mi mancano, l'idea dell' infinito sono molto meno le perfezioni di uno spirito limitato, giuochi della mia immaginazione; quando anche li loro oggetti non sussistessero, esse non hanno potuto formarsi se non in uno spirito infinito, che le ha comunicate alli spiriti limitati. Il mondo, ed il mio corpo portano caratteri indèlebili di Dio, il quale li ha fatti: ma la mia anima porta egualmente questi caratteri, che non si può far a meno di non riconoscerveli.

4. Finalmente questi esseri pensanti, che soli compongono il mondo, secondo l'immaterialisti; hanno essi esistito da tutta l'eternità? Hanno essi incominciato ad essere? Se hanno incominciato ad essere, bisogna risalire ad una prima causa; l'empietà non vi si adatta: bisogna adunque supporsi eterni; bisogna suppòrre che una eternità è stata necessaria per porli in istato di pensare; quantunque siano naturalmente fatti per pensare, essi sono stati durante una eternità in una

specie di morte: essi non vivono, che da un certo tempo. Bizzarre supposizioni, delle quali non si vede alcun fondamento. Per verità gl'increduli vorrebbero farci credere delle cose le più incredibili, che tutti li misteri.

FINE.

TAVOLA

DELLE SEZIONI CONTENUTE IN QUESTO VOLUME.

PRIMA PARTE.

SECONDA PARTE.

PRIMA PROVA DELL' ESISTENZA DI DIO.

SECONDA PROVA DELL' ESISTENZA DI DIO.

TERZA PROVA DELL'ESISTENZA DI DIO CON L'IDEA DELL' ESSERE NECESSARIO.

FINE DELLA TAVOLA DELLE SEZIONI.